Yasmin Sameh El- [illegible]
2nd: Philosophy
Faculty of arts
Mansoura university

الإنسان لدى فلاسفة اليونان
فى العصر الهللينى

الناشــــــر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
العنـــــوان: بلوك ٣ ش ملك حفنـى قبلـى السكة الحديـد - مسـاكن درباله - فيكتوريا - الإسكندرية.
تليفـــــاكس: ٥٢٧٤٤٣٨/ ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبايل/ ٠١٠١٢٩٣٢٣٣
الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.

E- mail

dwdpress@yahoo.com
dwdpress@biznas.com

Websitc

http:/ www.dwdpress.com

عنوان الكتاب : الإنسان لدى فلاسفة اليونان
المؤلـــــف: د. عبد العال عبد الرحمن
رقـم الإيـداع: ٣٨٨٥ / ٢٠٠٥
الترقيم الدولى: 4 - 543 - 327 - 977

الإنسان لدى فلاسفة اليونان
فى العصر الهللينى

دكتور
عبد العال عبد الرحمن عبد العال

الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٣٥٤٤٣٨ - الإسكندرية



﴿يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذى خلقك فسواك فعدلك فى أى صورة ما شاء ركبك﴾

إهداء

إلى أستاذى الفاضل الأستاذ الدكتور/ محمد فتحى عبد الله تقديرًا وعرفانًا لسنوات طويلة أنهل من علمه الواسع، يغمرنى فيض قلبه وعظيم توجيهاته وزخر مكتبته.

عبد العال عبد الرحمن عبد العال

المنوفية فى ديسمبر ٢٠٠٤

المقدمة

لا شك أن الإنسان يمثل بالنسبة لذاته مشكلة كبيرة، تزداد أهميتها وخطورتها فى الوقت الحاضر عن أى وقت مضى من التاريخ، فحتى الآن ونحن على أبواب القرن الحادى والعشرين لا تتوافر لدينا رؤية واضحة محددة المعالم عن طبيعة الإنسان، وما يزال الإنسان مشكلة كبيرة جديرة بالبحث والدراسة. نعم إن الإنسان مشكلة لأنه الموجود الذى ينظر ويتأمل ويبحث، ويتردد. إنه مشكلة لأنه الموجود المتناقض الذى كُتب عليه أن يختار وأن يكون من بين الموجودات جميعًا أكثرها شقاء، وأعمقها ألمًا وأرهفها حساسية. إنه مشكلة لأنه أعجب موضوع من موضوعات الطبيعة، بل لأنه ليس مجرد موضوع نعرفه من الخارج على نحو ما نعرف غيره من الموضوعات وإنما هو الموجود الوحيد الذى نعرفه ونصفه فى الوقت نفسه من الداخل[1] فما أحوجنا اليوم لفهم هذا المخلوق الذى حار فى وصفه الفلاسفة، ما أحوجنا لفهم طبيعته التى غرقت فى بحار التقدم المادى الملحوظ الذى يشهده الوقت الحاضر.

إن هذا التقدم المادى الذى حققته العلوم الطبيعية، إذا كان له عظيم الأثر فى تغيير عوالم الإنسان المادية والعقلية والتى لا يمكن التقليل من شأنها بالنسبة للإنسان، لكن السؤال المطروح هل هذه التغيرات المادية التى أحدثت فينا نحن بنى الإنسان تطورًا عميقًا قامت على أساس فهم طبيعة الإنسان؟ فى الغالب قد تكون الإجابة لا. لأن هذه العلوم وما حققته من حضارة عصرية تجد نفسها فى موقف صعب، لأنها تطورت دون معرفة بطبيعة الإنسان الحقيقية فهى تعدل أشكل الحياة كيفما اتفق لأجل ذلك تبقى معرفتنا بأنفسنا بدائية إذا ما قورنت بالمعارف التى حققتها العلوم الطبيعية، ومازالت مشكلة الإنسان قائمة وهى ما تزال كذلك يدعو العديد من الباحثين، وندعو معهم إلى أن الصفة البنائية والوظيفية والعقلية لكل فرد

---

[1] انظر - د. زكريا إبراهيم: - مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، الطبعة الأولى بالقاهرة ١٩٧٦م، ص٤.

يجب أن تتناولها يد التحسين والزيادة، لأن صحة العقل، والنظام الأدبى، والتطـور الروحى تتساوى فى أهميتها مع صحة الأبدان ومنع الأمراض المعدية.

يجب إذًا أن يُحَوَّل الاهتمـام إلى الإنسـان ذاتـه، إلى التعـرف علـى أسـباب عجزه الخلقى، إلى عوامـل سـاعدته ومعاييرهـا الحقيقـة، إلى أسـباب فشـله. إذ مـا جدوى زيادة الراحة، والجمـال، والمنظـر، والترفيـه ومازلنـا عـاجزين عـن الوصـول بالعقل إلى أرفـع صـوره، والوصـول بـالأخلاق إلى أعلـى منازلهـا والوصـول إلى الأمـن والسلام لكل العالم. ذلك الأمن الذى ينشده كل إنسان. الأمر يحتاج إذا إلى دراسـات وأبحاث يُبذل فيها الجهد والعرق من أجل فهم حقيقة الإنسان وعالمه الغامض سـواء أكانت هذه الدراسات تتعلق بالحاضر أو بالماضى، فماهية الإنسان لا تنحصر فيما هو كائنه بالفعل، وإنما تتجلى أيضًا فيما قد كانه. والوجـود البشـرى هـو ثمـرة لجـهود متواصلة قام بها الإنسان منذ بداية الخليقة وحتى الآن، لـذا يجـب علينـا إذا أردنـا الوصول إلى مفهوم أعمق عن الإنسان إلقاء الضوء على ماضيه، والتعـرف علـى رؤيتـه منذ القدم ومعالجته لها، وذلك من خلال قـراءات للثقافـات المختلفـة. ومـن ثـم فـإن محاولة التعرف على معالم القضايا الإنسانية فى العصر الهللينى قد تكون أمـرًا علـى قدر من الأهمية.

إن الخصوبة الفكرية والفلسفية للعصر الهللينى، تعد من أهم السـمات التـى تميز هذا العصر عن بقية مراحل تطور الفلسفة اليونانية، بل وتميزه كذلك عـن بقيـة الثقافات الأخرى. أقول هذا خاصة وكما نعلـم أن هـذا العصـر كـان حـافلاً بمذاهـب وآراء عظماء فلاسفة العالم، الذين تميزت مذاهبهم بالتنوع والثراء فـى شـتى جوانـب الفكر الإنسانى. هذا بالإضافة إلى أن العصر الهللينى هو ذلك العصـر الـذى تحـددت فيه معالم الفلسفة اليونانية والخطـوط العريضـة لهـا فـلا أحـد يسـتطيع أن ينكـر أن العصر اللاحق أعنى العصر الهللينستى كـان يديـن بكثـير مـن الموضوعـات الفلسـفية للعصر الهللينى السابق عليه، بل يمكن القول إن العصر الهللينستى هو مجرد مرحلة إحياء وليس تجديدًا فلسفيًا بالمعنى المعروف للمذاهب السابقة. لعل هـذا مـا يلخـص دوافع اختيارنا لرؤية فلاسفة العصر الهللينى الفياضة لقضايا الإنسان.

وينقسم العصر الهللينى فيما نرى إلى ثلاث مراحل من مراحل تطور الفكر الفلسفي: - المرحلة الأولى، وهى التى اصطلح على تسميتها بمرحلة الفلسفة الطبيعية، وهذه المرحلة سبقتها تمهيدات أسطورية لا سبيل لإنكارها حيث كان لها أثر واضح وأصداء واسعة على فلاسفة هذه المرحلة. وتتمثل هذة التمهيدات فى أشعار هوميروس وهزيود وأورفيوس وهؤلاء جميعًا كانت آراؤهم تدور حول نشأة العالم المادى وما يتضمنه من مخلوقات لعل أبرزها الإنسان. ولقد أفاضوا فى وصفهم لنشأة العالم، ومكانة الإنسان المتميزة عن بقية المخلوقات وذلك من خلال العديد من الأساطير المختلفة التى لعبت دورًا هامًا لفترة طويلة فى حياة وعادات وتقاليد الشعب اليونانى القديم.

وتتميز مرحلة الفلسفة الطبيعية بالإضافة إلى هذه التمهيدات الأسطورية باحتوائها على عدد كبير من الفلاسفة الطبيعيين، الذين كان شاغلهم الأول البحث فى نشأة الوجود المادى، والجوهر الأصلى الواحد الذى يمكن خلف جميع الأشياء. وقد يتسرع بعض الناس فى افتراض أن الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط كانوا يدرسون الطبيعة وحدها، وأنهم لم يتناولوا الإنسان لكن الحقيقة أن الدارس المحقق النظر لآراء الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط ليجد أن النتائج التى انتهوا إليها فيما يختص بالمادة كانت تنطبق على حياة الإنسان وقضاياه بقدر انطباقها على حياة العالم المادى، كما تترابط الأفكار والتأملات الطبيعية بغيرها من العناصر الإنسانية فى مجال المعرفة والأخلاق بصورة يصعب الفصل فيها بين هذه العناصر المختلفة.

وبالرغم من الاختلافات الواضحة بين الفلاسفة الطبيعيين فى تفسيراتهم لنشأة الوجود المادى، إلا أنهم يكادون يتفقون فى رؤيتهم لعالم الإنسان وقضاياه، فالإنسان لديهم جميعًا جزءٌ من الطبيعة المادية يخضع فى تكوينه الجسمى والروحى لنفس الأسباب والقوانين التى يخضع لها العالم الطبيعي. من أجل هذا كان الهدف الأسمى من الوجود الإنسانى، هو أن يحيا منسجمًا مع هذه القوانين، خاضعًا لها كل الخضوع، رابطًا حياته بها لأنها هى التى تقرر مصيره وقدره. على هذا النحو تصور الفلاسفة السابقون على سقراط العالم الإنسانى.

ومع تزايد الشعور الحقيقى بقيمة الإنسان، ومكانته وسط هذا العالم، وتطور الأحداث والتغيرات السياسية، والاجتماعية والفكرية ظهرت الحركة السوفسطائية، التى جعلت من الإنسان محورًا للبحث والدراسة، فاهتمت بالجانب المعرفى والأخلاقى والسياسى من الحياة الإنسانية والدور الحقيقى الذى تلعبه هذه الجوانب فى الحياة المرجوة التى انكبوا جميعًا لتعليمها لأبناء عصرهم وهنا نصل إلى المرحلة الثانية، أعنى مرحلة الفلسفة العملية. ونظرًا لمغالاة الحركة السوفسطائية فى تناولها الجانب الحسى من الإنسان وإغفالها لكل ما هو عقلى وثابت ومطلق، ظهرت الفلسفة السقراطية كرد فعل قوى لنسبيتهم المفرطة. وانطلق سقراط فى النظر للإنسان من خلال القضايا الأساسية التى تشغل الجميع، وحاول جاهدًا أن يضع معالم وقواعد الحياة الفاضلة على أسس ثابتة راسخة، إيمانًا منه بأن الإنسان هو ذلك المخلوق الذى يتميز بالعقل.

وتتميز مرحلة الفلسفة العملية بأنها جعلت من الإنسان وحده المحور الأساسى للبحث والدراسة بعد أن كان جزءاً أو عنصرًا مرتبطًا بالعالم الطبيعى هذا بالإضافة إلى القضايا الجديدة التى أثارها السوفسطائيون وسقراط وكان لهما الفضل فى طرحها على الساحة الفلسفية.

أما المرحلة الثالثة وهى مرحلة الإنساق الكبرى والتى احتوت على مذهبى أفلاطون وأرسطو فتمثل قمة الاهتمام بالإنسان وقضاياه الأساسية، وذلك بمزيد من التوسع والتفصيل واستكمال ما بدأه سقراط، ففى هذه المرحلة ظهر الاهتمام بالجانب المادى، والروحى من الإنسان، وعالج أفلاطون وأرسطو قضية نشأة الإنسان وغاية وجوده ومصيره. على هذا النحو كان التطور الفكرى لقضايا الإنسان فى العصر الهللينى.

فهذا الاهتمام بالإنسان وقضاياه فى العصر الهللينى كان من أهم دوافع اختيارنا لهذا العصر، بل واختيار الموضوع بوجه عام. ويجب الإشارة منذ البداية إلى أننا لا نقصد بلفظ "الإنسان" الذى يتصدر عنوان البحث المعنى الجزئى لهذا اللفظ، بل المقصود هنا بالإنسان ذلك المعنى الكلى أعنى الإنسان كنوع، وليس كفرد ذلك لأن القراءات الأولية للبحث كانت بمثابة ضوءٍ قوى كشف لنا عن اهتمام فلاسفة

العصر الهللينى بالإنسانية فى مجموعها وليس بالفرد نفسه إلا فى حالات بسيطة سوف يشير إليها الباحث.

وسوف نحاول من خلال هذه الدراسة الإجابة على مجموعة من التساؤلات التى تمثل إشكالية هذه الدراسة والهدف الرئيسى منها: ما هى المعالم الحقيقية لقضية نشأة الإنسان فى الفكر الفلسفى الهللينى؟ كيف صور فلاسفة العصر الهللينى طبيعة الإنسان؟ وما هى أهم القضايا الفلسفية التى تمخضت عن نظرتهم لهذه القضية؟ هل كان هناك علاقة بين تصورهم لطبيعة الإنسان.ونشأته وبين مكانته المتميزة فى هذا العالم؟ ما هى الغاية الحقيقية للوجود الإنسانى؟ هل الخلاص من الخطيئة الأولى، أم اللذة الحسية والعيش وفقًا للطبيعة، أم الوصول إلى كل ما هو حق وخير فى ذاته؟ هل استطاع فلاسفة العصر الهللينى رسم الطريق الصحيح لسعادة الإنسان التى يبحث عنها فى كل زمان ومكان؟ ما هى الدعوة الإنسانية التى وجها فلاسفة هذا العصر لبنى الإنسان وما هو موقف اليونانى القديم منها وهل تفاعل معها وأشبعت كل ما كانت تصبو إليه نفسه أم الأمر على العكس من ذلك؟ ما هى فكرتهم عن مصير الإنسان؟ وهل ربط فلاسفة العصر الهللينى بين هذه الحياة التى نحياها ومصائر الناس بعد الموت؟ بمعنى آخر هل هناك ارتباط بين أفعال الإنسان فى الدنيا، وفكرة الثواب والعقاب فى الآخرة؟

هذه التساؤلات وغيرها هى ما سوف نحاول الإجابة عليه من خلال هذه الدراسة، بغية الوصول إلى المعالم الحقيقية لماضى الحياة الإنسانية وقضايا الإنسان التى تشغله، وسوف تظل تشغله ما بقى حيًا يفكر. ونأمل أن تكشف الإجابة على هذه التساؤلات العناصر الأساسية التى تشترك فيها البشرية جمعاء بصرف النظر عن المكان والزمان، للتأكيد على ما تحتاجه حياتنا الحاضرة وما نحن فى حاجة إليه من اهتمام بالجانب الروحى والعقلى للإنسان كما سبق أن أشرت لذلك.

وفى سبيل الوصول إلى هذا الهدف قسمنا هذه الدراسة إلى مقدمة، وثلاثة أبواب، وخاتمة. وفى المقدمة تناولنا التعريف بالبحث، وأهميته، ودوافع الدراسة، وإشكاليتها وأهدافها مع الإشارة إلى المنهج المستخدم.

أما عن *الباب الأول* وعنوانه *"الإنسان فى المرحلة الكونية"* فيشتمل على فصلين: *الفصل الأول* بعنوان *"الإنسان فى الأساطير اليونانية"* وقد تناولنا فيه نشأة الإنسان الأسطورية من خلال أساطير هوميروس وهزيود وأرفيوس، وامتزاج تلك النشأة الأسطورية للإنسان بنشأة العالم ككل. كما تناول الباحث الطبيعة الإنسانية كما صورتها أساطير هؤلاء الشعراء، ورؤيتهم الحقيقية للنفس الإنسانية ومصيرها فى العالم الآخر. وكذلك مكانة الإنسان المتميزة التى أشاد بها هؤلاء الشعراء والعلاقة المتجسدة بينه وبين الآلهة.

أما *الفصل الثانى* وعنوانه *"الإنسان عند الفلاسفة الطبيعيين"* فقد تناولنا فيه نشأة الإنسان، وتطوره داخل مذاهب فلاسفة الطبيعة الأوائل والمتأخرين من خلال تفسيراتهم لنشأة الكون وعناصره المختلفة وما يشتمل عليه من كائنات، كذلك تناولنا مفهوم النفس الإنسانية وعلاقتها بالمعرفة، وأهم المبادئ الأخلاقية التى نادى بها هؤلاء الفلاسفة، وإبراز التفسير المادى لعالم الإنسان وربطه بالعالم الطبيعى.

أما *الباب الثانى* وعنوانه *"الإنسان فى الفلسفة العملية"* فيشتمل على فصلين *الفصل الأول* بعنوان *"مفهوم الإنسان لدى رواد النزعة السوفسطائية"*، وتناولنا فيه الجوانب الإنسانية لدى رواد تلك النزعة الفكرية من خلال عرض آرائهم فى المعرفة، والسياسة، والأخلاق والتربية. ففى مجال المعرفة عرضنا لأراء كل من بروتاجوراس وجورجياس. أما بالنسبة للجانب السياسى فقد عرضنا لآراء معظم رواد النزعة السوفسطائية الذين كتب عنهم أفلاطون وأبرز دورهم فى محاوراته، وذلك من خلال اتجاهين: الاتجاه الأول المساند للقانون الوضعى والذى يمثله بروتاجوراس الذى نادى باحترام هذا القانون الذى اتفق عليه بين الناس وجرى العرف على التعامل به. أما الاتجاه الثانى والذى ينادى باتباع القانون الطبيعى، والذى يمثله جورجياس وكاليكليس وثراسيماخوس. كما عرضنا لموقف أنطيفون التوفيقى بين هذين الاتجاهين. أما بالنسبة للجانب الأخلاقى والتربوى فقد عرضنا لآراء هؤلاء الأخلاقية والتربوية وإظهار ما فيها من تهافت والتأكيد على الجوانب الإيجابية كلما وجد ذلك.

وفى *الفصل الثانى* من هذا الباب وعنوانه *"الإنسان فى الفلسفة السقراطية"* تناولنا مجموعة من العناصر التى تشرح الفلسفة الإنسانية لدى سقراط وتوضح مدى تعمق سقراط فى الغوص داخل أعماق النفس الإنسانية والكشف عن أسرارها، وهذه العناصر هى: علاقة النفس بالجسد، سيكلوجية المنهج السقراطى، وحدة المعرفة والفضيلة، وحدة الخير والسعادة، والمصير الإنسانى كما تصوره سقراط، كما أبرزنا فى هذا الفصل ردود الفعل السقراطية حول النزعة السوفسطائية.

أما *الباب الثالث* وعنوانه *"الإنسان بين مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو"* فيشتمل على فصلين: *الفصل الأول* بعنوان *"النزعة الإنسانية فى فلسفة أفلاطون"* وقد تناولنا فيه فلسفة أفلاطون من خلال ثلاثة قضايا هى: قضية نشأة الإنسان وتركيبه العضوى، وفى هذه القضية عرضنا لعناصر نشأة الجسم الإنسانى، وكذلك النفس، ووصف أفلاطون لأعضاء الجسد وقوله بغائية كل عضو من هذه الأعضاء. أما القضية الثانية وهى غاية الوجود الإنسانى فقد عرضنا فيها مفهوم الخير الأسمى عند أفلاطون وموقفه من اللذة وتعدد صور الخير الأسمى كما وردت فى المحاورات الأفلاطونية. أما القضية الثالثة وهى المصير الإنسانى وفيها تناولنا أزلية النفس عند أفلاطون وبراهين الخلود، ووصف أفلاطون لرحلة النفس الإنسانية فى العالم الآخر.

أما *الفصل الثانى* من هذا الباب وعنوانه *"الإنسان فى فلسفة أرسطو"* فقد تناولنا فيه الإنسان فى الفلسفة الأرسطية من خلال موقف أرسطو من قضية طبيعة الإنسان وتركيبه العضوى وتحليله لأعضاء الجسم والقوى الادراكية للنفس الإنسانية، وغائية الوجود الإنسانى وموقف أرسطو من نظرية السعادة ومفهوم الفضيلة. هذا وقد أبرزنا فى هذا الفصل نقاط الاتفاق والاختلاف بين أفلاطون وأرسطو كلما دعت الحاجة إلى ذلك على اعتبار أننا قد نتناول عند أرسطو نفس القضايا التى سبق أن تناولها عند أفلاطون.

أما الخاتمة فقد دُون فيها أهم النتائج التى انتهينا إليها من هذه الدراسة وكذلك عرضنا فيها لأهم القضايا المستنبطة من الدراسة والتى نأمل أن تكون موضع دراسات مستقبلية.

ونظرًا لطبيعة هذه الدراسة التى استلزمت منا الالتزام بالعرض التاريخى لتطور الرؤية الفلسفية للإنسان وقضاياه، وتحليل هذه الرؤية، وإقامة المقارنات بين رؤية هذا الفيلسوف وبين غيره من الفلاسفة الذين أتوا قبله أو بعده، ثم إمعان العقل فى هذه الآراء جميعًا والوقوف منها موقفًا عقليًا نقديًا كلما تطلب الأمر ذلك، وإبراز ما فيها من نواحٍ قيمة تستحق الإشادة بها، وكذلك بيان ما فيها من تهافت إذا ما وجد ذلك، لذا رأينا أنه لن يتسنى لنا القيام بهذا، وخدمة الدراسة خدمة جيدة، إلا من خلال المنهج التاريخى، التحليلى المقارن، نظرًا لكونه أكثر تلاؤمًا مع طبيعة هذه الدراسة وما تتطلبه كما ذكرت.

الباب الأول

الإنسان فى المرحلة الكونية

تمهيد

الفصل الأول: الإنسان فى الأساطير اليونانية.

الفصل الثانى: الإنسان عند الفلاسفة الطبيعيين.



تمهيد

لا شك أن مسألة انتقال الفكر الفلسفى من التأمل فى العالم الخارجى إلى الإنسان على يد السوفسطائيين وسقراط، وهو ما يعنى أن الإنسان أصبح محورًا للتفكير الفلسفى، لم يكن هذا وليدًا لعوامل وظروف ترتبط ببيئتهم فحسب، بل يمكننا القول إن هذا الانتقال كان له أسباب وجذور عميقة. فمنذ البدايات الأولى لتأمل العقل اليونانى إبّان المرحلة الأسطورية وهو يحاول الإجابة على العديد من التساؤلات، التى استحوذت على مساحة كبيرة من تأمله. ومن بين هذه التساؤلات ما ماهية الإنسان؟ وما علاقته بهذا الكون الذى يعيش فيه؟ وما غاية وجوده؟ وما مصيره؟

والواقع اننا لا نعدم فى الأعمال التى خلفها لنا الشعراء القدامى أمثال (هوميروس[1] - هزيود - أروفيوس)، والعديد من المحاولات التى تسعى للإجابة على هذه التساؤلات، ولعل الأفكار التى جاءت فى سياق أساطيرهم تستهدف - بطريقة عفوية وساذجة - تفسير ووصف عملية نشأة العالم بما فيه من كائنات، إلا أن هذا التفسير كان غامضًا ومتداخلاً بحيث يتعذر علينا الوقوف على نشأة الإنسان ككائن منفرد ومستقل عن غيره من الكائنات المختلفة.

نظرًا لأن الإنسان كان قاصرًا عن الوعى بالأشياء الأخرى وإدراك استقلالها، فكل شئ يمكن أن يتصل بسواه عبر علاقات غريبة ولا منطقية فى مفهومنا المعاصر.

---

(1) اختلف الكتاب الإغريق أنفسهم فى تحديد الفترة أو العصر الذى عاش فيه هوميروس، وذهبوا فى سبيل ذلك مذاهب شتى. فيرى فلوطرخس أن هوميروس عاش بعد الحرب الطروادية بوقت وجيز، أما هيرودوت فيرى أنه عاش فى منتصف القرن التاسع ق.م. كما اختلفت أبحاث المحدثين أيضًا حول هذه المسألة: فمنهم من يرجع العصر الذى عاش فيه هوميروس إلى القرن السابع ق. م، والغالبية الكبرى تفضل تحديد القرن التاسع ق. م كأفضل القرون للزمن الذى عاش فيه هذا الشاعر القديم.

-See:
-Plutachus: The Parallel Lives, with an English Translation by. B. Berrin, London, 1955. P. 5.
-T. A. Snclair: A History of Greek Political Thought, London, 1959. P.10 ff.
-Pindar: Odes, with an English Translation & by: J. E. Sandys, London 1964. Fr. 279.

إن هذا ما جعل الإنسان فى تلك الفترة يسقط فى أوهام مختلفة، وأن يكتسب خصائص المخلوقات الأخرى وماهيتها، ومن هنا يأتى بالدرجة تصور اشتمال النباتات والجمادات أيضًا على عناصر الحياة، القائمة فى المخلوقات الحية.

وإلى جانب هذه الأساطير المتزجة عن عملية نشأة وتكوين العالم والكائنات دار البحث والتساؤل حول طبيعة الإنسان، وهل هو جسد فقط، أم أنه مركب من شئ آخر غير هذا الجسد المرئى؟ فذهب هوميروس إلى القول إنه إلى جانب الجسد يوجد ما أطلق عليه بالظل أو الشبح، ولكنه لم يوضح لنا حقيقة هذا الجانب الثانى من الإنسان. أما هزيود فقد أشار صراحة إلى النفس ومصيرها فى العالم الآخر، ولكن دون أى تفصيلات حول هذا المصير الأخروى. وهذا ما بلغ ذروته على يد أورفيوس، الذى أكد على أزلية النفس وتعاقبها فى دورات داخل الأجسام المختلفة، فالنفس كما ذهب إلى ذلك أورفيوس كان لها وجود سابق على البدن، ولكنها هبطت إلى الجسد عقابًا لها على ما اقترفته من خطيئة. ولكى تتحرر من الولادات المستمرة، عليها الالتزام بالتعاليم والطقوس، التى حددتها النحلة الأورفية.

أما عن علاقة الإنسان بالعالم والآلهة، فقد كانت هناك حالة من التق[illegible]ـر والتبجيل لمكانة الإنسان على الأرض، وليس أدل على ذلك من علاقته بالآلهة، التى أصبحت على درجة عالية من القرابة 'لإنسان، سواء من ناحية صفاته الجسمية، أو الاجتماعية أو الأخلاقية.

ومع بداية القرن السادس ق. م وخروج الفكر إلى حد ما عن الأسطورة حيث بدأ السؤال عن أصل العالم، والكائنات يتخذ شكلاً مخالفًا تمامًا لما كان عليه من قبل، فلم يعد البحث عن الأصل الأسطورى الخفى للأشياء، بل اتجه البحث إلى معرفة الأصل المادى، الذى يمكن معرفته وملاحظة آثاره والاستدلال عليه من الواقع. وقد امتد التفسير الطبيعى إلى الإنسان، على اعتبار أنه جزء لا يتجزأ عن العالم، وعقدت المقارنات بين العالم الصغير "عالم الإنسان" والعالم الكبير، "عالم الطبيعة". فالإنسان من حيث النشأة يشارك الكائنات العضوية الموجودة فى العالم الطبيعى، ومن حيث التكوين المادى فالجسد الإنسانى مركب من العناصر المادية المختلفة، والتى فسر بها فلاسفة الطبيعة الوجود المادى بأكمله. أما الجانب الروحى فى

الإنسان، أعنى النفس فهو أيضًا على درجة كبيرة من المادية، وبالتالى لم يعد هناك مجال للقول بالخلود، أو الحديث عن المصير الأخروى. ومن الطبيعيين من شذ عن هذا الاتجاه المادى فى النفس، مثل فيثاغورس الذى احتفظ بمذهبه فى طبيعة النفس الإنسانية، وعلاقتها بالجسد بعيدًا عن فلسفته الطبيعية، وتابعه فى ذلك أمبادوقليس الذى قال هو الآخر بخلود النفس والتناسخ المستمر لها عبر أجسام الإنسان والحيوان رغم ماديته الواضحة.

وظهرت أيضًا فى تلك الفترة القضايا الإنسانية التى ارتبطت بمعالجتهم للنفس الإنسانية، فمن خلال دراستهم لعلاقة النفس بالمعرفة، وشرح عمل الحواس، ظهرت البواكير الأولى لنظرية المعرفة، والتفرقة بين المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية. وكذلك أثيرت كثير من الإرهاصات الأخلاقية، التى تمثلت فى الدعوة إلى إطاعة القانون الإلهى أو الطبيعى أو العقلى، وهى معان مترادفة لهذا القانون داخل مذاهبهم. وبلغ الجانب الإنسانى أشده فى فلسفة ديموقريطس، الذى حاول بسط معالم فلسفة إنسانية لتحقيق السعادة الروحانية، القائمة على الفكر، والتأمل والاعتدال فى الماديات والملذات.

وفى هذا الباب سوف نحاول التعرف على الإرهاصات الأولى للنزعة الإنسانية، منذ المرحلة الأسطورية وحتى آخر فلاسفة المرحلة الكونية السابقين على سقراط كما سبق الإشارة إلى ذلك فى المقدمة، وينبغى الإشارة إلى أن محور البحث فى هذه الفترة هو نشأة الإنسان، والطبيعة الإنسانية نظرًا لأن تلك الفترة كان النظر فيها للإنسان من خلال موضوعات الطبيعة والعالم الخارجى بمعنى أن النظر فيها للإنسان وقضاياه كان محدودًا للغاية.



الفصل الأول

الإنسان فى الأساطير اليونانية

أولاً: أساطير النشأة والتكوين
ثانيًا: الطبيعة الإنسانية ومفهوم النفس
ثالثًا: تصور الألوهية وعلاقتها بالإنسان
تعقـيب

لعبت الأساطير اليونانية دورًا هامًا فى تعليم وتهذيب الشباب اليونانى، وكان لها الواقع الأشد على العقلية اليونانية فى بداية تأملها للعالم والأشياء، نظرًا لما توافر لها من إدراك للقيم الإنسانية[1] فيصور لنا هوميروس فى ملحمتيه "الإلياذة - والاوديسا" الإنسان وكأنه مستقل تمام الاستقلال، ومسئول عن أعماله بحيث يتحكم العقل فى حياته وفى مغامراته دون أدنى تأثير للعواطف أو الآراء المتقلبة، كما يقدم لنا صورة إنسانية للآلهة، كانت دليلاً واضحًا على تبجيل الإنسان، ورفع مكانته بين الكائنات المختلفة[2].

وبالإضافة إلى هذا كانت الإلياذة ديوان الشعر، وذخيرة اللغة وأصل التاريخ، والمثل الأعلى الذى يستمد منه الشعب اليونانى أخلاقه كالنبل والفضيلة والشجاعة وغير ذلك مما ساد الشعب اليونانى حتى القرن الرابع ق. م كما صورت الإلياذة الموقف البطولى للإنسان، وتدخله فى الأحداث بصورة فعلية وقوية فى الوقت الذى قللت فيه من شأن الآلهة حتى أصبح موقفها أشبه بشخصيات الشعراء، وليست آلهة يقدسها البشر، فكان ذلك التصور اللادينى لها بداية الحركة العلمية التى نشأت فى القرن السادس ق. م[3].

أما بالنسبة لهزيود فقد أفاض فى قصيدته (الأعمال والأيام) عن نشأة العالم والكائنات بطريقة أكثر وضوحًا عن التى قدمها هوميروس، وبرز فى شعره جملة من الأفكار الإنسانية والأخلاقية والسياسية وقد طورت الأورفية كثيرًا من آرائه خاصة حول الثنائية الإنسانية، وأصبحت واضحة لديها تمامًا، بل وصلت إلى حد أن تلك الثنائية أصبحت من عقائد النحلة الأورفية. ونتج عن قولهم بهذه الثنائية إيمانهم بالتناسخ المستمر فى الأجساد المختلفة عبر الولادات المتعددة، فالإنسان كما يمثله

---

(1) T.A. Sinclair: Op. Cit., P. 14.

(2) س. م بوار: التجربة اليونانية، ترجمة د. أحمد سلامة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٨م، ص١١٥.

(3) د. فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٤م ص٢٢.

أورفيوس له طبيعتان: طبيعة خيرة تتمثل فى نفس الإنسان ومصدرها ديونيسيوس وأخرى شريرة تتمثل فى الجسد ومصدرها طائفة من التيتان الجبابرة. والنفس تظل سجينة فى الجسد عقابًا لها على ما اقترفته من خطيئة أثناء وجودها السابق بجوار الآلهة، ولابد لها أن تتبع قواعد معينة من الطقوس والتعاليم إذا أرادت التحرر والخلاص[4].

وقبل أن نعرض لهذه الجوانب الإنسانية عند هؤلاء الشعراء الأوائل بالمزيد من التفصيل ينبغى الإشارة أنه نظرا لتداخل الآراء الطبيعية مع الجانب الإنسانى، فسوف نعرض لآرائهم فى نشأة الكون بعناصره المختلفة (الآلهة - الكائنات - الإنسان) كلما تيسر ذلك فى ظل الكتابات القليلة المتاحة عن هذه المرحلة الأسطورية. أما آراؤهم حول النفس الإنسانية وماهيتها فسوف نحاول التعرف عليها من خلال مفهوم النفس والطبيعة الإنسانية وما ارتبط بها من قضايا أخرى.

أولاً: أساطير النشأة والتكوين

ينسب هيرودوت لهوميروس وهزيود أنهما أول من أفاض فى الحديث عن أصل الآلهة والعالم حيث يقول: "أعتقد أن هوميروس وهزيود هما أول من دونا لليونانيين أنساب الآلهة، وذكرا ألقابها، وتكلما عن مراتب الشرف التى لكل منها، واختصاصاتها وفصلا أشكالها .."[5] والحق أن هذا القول يعد على جانب كبير من الصواب، فالدارس لأشعارهما يلاحظ أنها قد تضمنت حديثًا وافرًا عن نشأة الكون والآلهة، والإنسان ويبدو هذا واضحًا عند هوميروس فى ملحمتى "الإلياذة والإوديسا" فهما يتضمنان العديد من الآراء حول مسألة النشأة، من أهمها ما أشار إليه هوميروس فى الإليـاذة حيث يقول: "هيرا .. ذلك أننى أنوى الوصول إلى حوافى الأرض المنبسطة، وزيارة "أوقيانوس - المحيط" الذى عنه انبعث جميع الآلهة، وكذلك

---

(4) د. حسام الدين الألوسى: بواكير الفلسفة قبل طاليس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١، ص١٤٠.

(5) هيرودوت: الكتاب الثانى، ترجمة د. محمد صقر خفاجة، تقديم د. أحمد بدوى، دار القلم، القاهرة ١٩٦٦ ص١٠٥ فقرة ٥٣.

لوالدة نيس.."[٦] ويقول أيضًا "هيبنوس .. إن بإمكانى أن أسلم للنوم، وبسهولة جميع الآلهة الخالدين، حتى يضمهم أمواج أوقيانوس منجب الجميع ووالدهم"[٧].

ويتضح لنا من هذه النصوص السابقة أن هوميروس يرد أصل العالم إلى الماء[٨] فالحياة قد انبثقت مباشرة، أو بشكل غير مباشر عن أوقيانوس لكن كيفية نشوء الكون عن هذا الأصل الذى وضعه هوميروس، وكيفية ترتيبه وتشكله بالصورة التى هو عليها لم يوضحه هوميروس فيما تركه من أشعار، غير أننا لا نعدم العثور على صورة للكون يمكن تركيبها من خلال ضم الشذرات المتناثرة فى مقاطع من ملاحمه إلى بعضها، وإن كانت هذه الصورة سوف تظل مجزأة ناقصة.

فى البداية يصور هوميروس الكون مقسمًا إلى ثلاثة أجزاء بين آلهة ثلاثة موضحًا خصائصهم، ومراتب الشرف بينهم فيقول: "إن زيوس كبير الآلهة استيقظ ذات يوم، فوجد أن الأخيين قد شدوا الخناق على طروادة بمساعدة بوسيدون، وبعد مشاجرة عنيفة مع زوجته هيرا التى أقسمت بأن بوسيدون إنما فعل ذلك لا بتحريض منها، بل بمحض إرادته وأرسل رسوله إيريس يحمل رسالة إلى بوسيدون، يأمره بالكف عن الحرب، والعودة إلى حضرة الآلهة، فثار بوسيدون غاضبًا واحتج قائلاً: لا فمهما يكن زيوس من القوة فإن أوامره ليست بذات جدوى إن هو أراد السيطرة على رغم إرادتى لأنى ندله. ونحن الثلاثة إخوة أنا، وزيوس كبير الآلهة، وهاديس إله الموات، ولدنا من أبوين هما كرونوس وريا.

وقد قسمت جميع الأشياء إلى مناطق ثلاثة وأخذ كل منا منطقته المخصصة له عندما أجريت القرعة كان البحر من نصيبى وكُتب على أن أقطنه إلى الأبد، وكان الظلام الدامس نصيب هاديس وكانت السماء الفسيحة والأثير والغيوم من نصيب زيوس، أما الأرض وجبل الأولب العالى فقد كانت مشتركة بيننا جميعًا ولذلك فلن أعمل حسب مشيئة زيوس أبدًا ومهما بلغ من القوة والمنعة فإنه لا يتجاوز حدود

---

[6] Homer: Ilida., done into English, by: Andrew Lange and Walter Leaf, Macmillan & colt, New York, 1965 Vol 2. P.80.

[7] Ibid., Vol 2. P.82.

[8] G. S. Kirk & Raven: The Pre-socratic Presocratic Philosophers, Cambridge, 1963. P. 16.

المنطقة المخصصة له، ويحق لزيوس أن يطلب الطاعة من أولاده لأنهم أقل من منزلته، أما أنا فلا سبيل له على ..[9].

ومن هذا التقسيم المتناظر بين الآلهة يمكن أن نضع أيدينا على عناصر الكون، الذى يشتمل على السماء أعلاه والأرض أسفله، وتنقسم الفجوة الكائنة بينهما إلى قسمين يمتلئ القسم الأول بالسحاب والسديم فى حين يحتل الأثير (الهواء العلوى) القسم الأعلى منها. ويشير هوميروس إلى مبدأ الإنجاب كوسيلة لتولد الكون وتكثره، فكل شئ فى الكون وجميع الكائنات الأخرى تنبثق من المحيط "الأوقيانوس"[10].

وإذا انتقلنا إلى قصدية "أنساب الآلهة" المنسوبة لهزيود نجد الصورة الأسطورية عن نشأة العالم، وتسلسل الآلهة أكثر وضوحًا عما كان عند هوميروس، حيث يذهب هزيود إلى أنه كان فى البدء العماء Chaos، ثم كانت بعدئذ الأرض، وثمة أصل ثالث يضيفه هزيود وهو إيروس (الحب أو قوة الإنتاج والتوليد) وقد ولد لهذين الأثير والنهار، وولدت الأرض الجبال الشاهقة والسماء المزدانة بالكواكب، وولد من اقتران الأرض والسماء "الأوقيانوس" ونشأ كذلك من تزاوج الأرض والسماء والجبابرة، ولم يكن أورانوس إله السماء يحبهم، فقذف بهم إلى الظلمة، ولكن الأرض ساءها هذا فعرضت عليهم أن يقتلوا أباه وقام أحدهم واسمه كرونوس بهذه المهمة حيث أنزل أورانوس عن عرشه السماء، ورفع عليه كرونوس، وتزوج الأخير من أخته ريا ولكن تنبأ أبواه الأرض والسماء بأن أحد أبنائه سيقتله فابتلعهم كرونوس جميعًا ماعدا زيوس الذى ولدته ريا سرا فى كريت فلما شب زيوس خلع كرونوس وأرغمه على أن يخرج أولاده من بطنه وأعاد الجبابرة إلى باطن الأرض وتولى زيوس رئيس الآلهة وكبيرها[11].

---

[9] Homer: Op. Cit. Vol xv. 86 – 189.

وأيضًا. د. كريم متى: الفلسفة اليونانية، بغداد سنة ١٩٧١م، ص٢٠ – ٢١.

[10] تامر مهدى: من الأسطورة إلى الفلسفة والعلم، دار الشئون الثقافية، بغداد سنة ١٩٩٠م، ص١٠٥ – ١٠٦.

[11] ول ديورانت: قصة الحضارة. جـ٦، ترجمة لفيف من العلماء، الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية، القاهرة ب. ت. ص١٨٤ – ١٨٦.

يتبين لنا من هذه الصورة التى قدمها هزيود لنشأة الكون، كيف أنها تستمد بعض عناصرها من الأساطير الشرقية، فعناصر الكون تبدأ بالعماء، ثم الأرض، فالحب إله للإنتاج والتوليد، ما تحت الأرض وما فوقها هو الهواء العلوى والنهار، والسماء التى تغطى الأرض كلية، وما بينهما هى الجبال الممتدة والبحر. واستطاع هزيود التعبير عن عملية النشأة والتكوين بمصطلحات التوليد، والإنجاب وذلك على غرار النموذج الإنسانى – تمامًا كما فى تصورات الشرقيين لنشأة الكون(١٢). وإذا كان هوميروس كما مر بنا سابقًا قد استخدم مبدأ الإنجاب علة لنشأة الكون وتابعه فى ذلك هزيود، فالجديد هنا أن هزيود يعطى هذا المبدأ صيغة أكثر تشعبًا واتساعًا، ويتخذ التولد لديه أشكالاً مختلفة منها: التوليد من نقائض مثل توليد لكل من الأثير والنهار، والتوليد من مماثلات كتوليد الليل عن العماء وأخيرًا الإنجاب الموضعى، وهو بمثابة استكمال مركب ما لبقية عناصره مثال ذلك سلسلة (جايا – هاديس – تارتا روس) التى تكتمل ذاتيًا بايريبوس وكذلك يمكن اعتبار تولد الجبال والبحر مخلوقات موضعية للأرض. وتتميز العناصر التى تجئ عن طريق الإنجاب الموضعى فى كونها تشارك الأصل خصائصه الأساسية والميزة(١٣).

وعلى الرغم من أن هذه الأشكال امتدت لتشمل العديد من المخلوقات، إلا أن هناك بعض التوالدت التى لا يمكن تفسيرها بالرجوع إلى أى من هذه الأشكال، كولادة أورانوس بشكل خاص. هذا فضلاً عن أن جايا تولد بونطوس من غير تزاوج، فى حين ينجب الليل كلا من الأثير والنهار بالتزاوج من ايريبوس، كما أن العماء يولد كائنات جديدة بشكل مستقل(١٤).

وجميع هذه الشواهد والاقتباسات تثير تساؤلات حول التناقض وعدم الاتساق الذى يكتنف عملية الإنتاج والتوليد بأكملها مما يدل على أن وجود الحب كواحد من العناصر الأولية لنشأة الكون قد جاء ليضع تجسيمًا ذى سمات وخصائص بشرية على عملية توليد الأجيال اللاحقة، وكذلك ليقدم تفسيرًا جديدًا لها وإن كان

---

(12) W. Jeager: The Theology of the Early Greek Philosophers., at Clarendon Press, Oxford, London. 1948. P. 15.

(13) Krik & Raven, Op. Cit., P. 26.

(14) Ibid., P. 27.

لا يتم استخدامه عبر العملية كلها بشكل منسجم وثـابت[١٥] أمـا عـن أصـل الإنسـان ونشأته وتطور الحياة الإنسانية فقد تطرق هزيود فى قصيدته "الأعمال والأيـام" لهـذه المسألة موضحًا أنه فى البدء صنع الآلهة الخالدون الذين يسكنون على جبل الأولب جنسًا ذهبيًا من أناس فانيين. وعاش هؤلاء الرجال فى أيام كرونوس عندما كان ملكًـا فى السماء عاشوا على ما نحو مـا يعيـش الأربـاب. وقـد خلـت قلوبـهم مـن الهـموم والأشجان دون قليل أو كثير من العمل والأسى. ولم يتطرق إليهم ظل مـن شـيخوخة فسواعدهم وأرجلهم فى قوة دائمة، يجدون متعتهم فى الولائم بعيدًا عن كـل الشـرور فإذا ما ماتوا فكأنما قد غلب عليهم النوم. وكانت سائر الأشـياء الطيبـة موفـورة لهـم والثمار الطيبة تغلها الأرض من تلقاء نفسها.

والأن وقد طوى الثرى هذا الجنس تحولوا إلى أرواح طيبة بفعل إرادة زيـوس العظيم أرواح على الأرض تحرس البشر وتهب الـثروة، ثـم صنـع بعـد ذلـك سـاكنوا جبل الأولب جنسًا من الفضة أقل نبلا، جنسًا لا يماثل الجنس الذهبى جسمًا ونفسًا كان الطفل يشب فى كنف أمه لمائة عام، طفل لا حـول لـه ولا قـوة، بيـد أنـهم مـا كادوا يصلون إلى ريعان الشباب واقتربوا من الشيخوخة، كان الزمـن الـذى يعيشـونه مقيدًا، يحيونه فى آلام بسبب حماقتهم. إذ لم يكن فى مقدورهم كبح جماح أنفسـهم عن أذى بعضهم بعضـا، بـل امتنعـوا عـن خدمـة الآلهـة الخـالدين، وأهملـوا تقديـم المحرقات فوق مذابح الآلهة[١٦].

ولكن تلك الحال لم تطل إذ أن زيوس بن كرونـوس محـا أثرهـم أخـيرًا فـى ثورة غضبية وخلق جنسًا بشريًا ثالثًا جنسًا برونزيًا لا يمت إلى الجنـس الفضـى بـأى صلة، كانت أفئدتهم فى صدورهم قوية وهابهم الجميع كانت قوتهم هائلة كما كانت أذرعتهم التى تنمو من أكتافهم فوق قوامهم المشوق لا تهزم. وكـان النحـاس معدنـهم يصنعون منه منازلهم، وحارب بعضهم بعض فسلط عليهم الموت الأسود. ثم مـا لبـث أن خلق زيوس جنسًا رابعًا مرة أخرى على الأرض الخصبـة أفضـل وأكـثر اسـتقامة

---

(١٥) تامر مهدى: المرجع السابق، ص١٣٢ – ١٣٣.

(١٦) هزيود: الأعمال والأيام، الأبيات ١٠٩ – ٢٠١ ضمن كتاب الفكر التاريخى عند الإغريق أرنولدتونبى – ترجمة لمعى المطيعى – مراجعة د. محمد صقر خفاجة – الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنة ١٩٩٠م ص١٦٧.

ليشبه جنس أبطال الآلهة، وهنا يتمنى هزيود ألا يكون من أبناء هذا الجيل الرابع الذى أطلق عليه زمن الجنس الحديدى.

وفى عجالة تلك هى خلاصة أساطير النشأة والتكوين لدى هوميروس وهزيود، وإذا كنا نفتقد فيها صورة مفصلة كاملة عن أصل الإنسان، إلا أن مجمل القول إن أصل الإنسان مردوده إلى طين الأرض، وذلك كان من عمل الآلهة خاصة زيوس، لأنه فيما يرى هزيود هو المسئول عن عملية إيجاد الإنسان.

وإذا انتقلنا إلى مذهب الأورفيين فى أصل الكون والإنسان، وجدنا روايات مختلفة حول المبدأ أو الفعل الأول الذى صدرت عنه جميع الأشياء، فيذهب إيديموس(*) إلى أن أورفيوس قد جعل من الليل أصلاً للكل[17] بينما يذهب هيرونيموس(*) إلى أنه كان فى البدء الماء والمادة التى تصلبت أرضًا[18] ومن الطين خرج الزمان الذى أنجب الأثير والعماء والظلام ثم شكل الزمان بيضة فى الأثير ولما تفتحت البيضة خرج منها فانس (النور) وقيل إن البيضة انفلقت نصفين صار أحدهما السماء والآخر الأرض.

أما النور فهو أول ما أنجب الآلهة، وهو خالق هذا الكون وجميع ما فيه من كائنات، ومن أسمائه زيوس، وديونيسيوس وإيروس، وقد أنجبت النور ابنة هى الليل، اتصل بها فتكونت منها الأرض والسماء. وتزوجت الأرض السماء فأعقبا ثلاث بنات وستة بنين، ولما علم أورانوس أن أبناءه سوف يقضون عليه ألقى بهم فى نهر تارتاروس، وغضبت الأرض فأنجبت التيتان وهم جبابرة كذلك أنجبت كرونوس وريا وأوقيانوس، وتغلب كرونوس على أبيه أورانوس فصرعه وتزوج أخته ريا فلما أنجبا ابتلع كرونوس أبناءه غير أن ريا ساعدت زيوس على النجاة وأرسلته إلى

(*) إيديموس تلميذ أرسطو عاش فى القرن الرابع قبل الميلاد ونشر كثيرًا من كتب أرسطو، وكتب فى الطبيعة وما بعد الطبيعة، ويعد من كبار المشائيين الأول، ولد فى رودس وعاش بها انظر: د. محمد فتحى عبد الله: مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور، مركز الدلتا، الإسكندرية سنة ١٩٩٤م، ص٢٥.

(17) Kirk & Raven: The Presocratic Philosophers, Fr. 19. P. 12.

(*) هيرونيموس عاش فى القرن الثالث قبل الميلاد برودوس وهو من تلاميذ أرسطو كتب بعض الكتب التاريخية والفلسفية. انظر د. أحمد فؤاد الأهوانى: فى عالم الفلسفة، مكتبة النهضة العربية، ط١، القاهرة سنة ١٩٤٨م، ص١٢.

(18) Kirk & Raven: Op. Cit., Fr 37. PP. 41 – 42.

كريت حتى إذا بلغ أشده، ابتلع النور فأخذت عنه القوة وأصبحت البدء والوسط والنهاية لكل شئ[١٩].

وشرع زيوس يرتب أمور العالم ولم يكن ذلك بغير معارضة فقد تزوج أولا ريا التى أصبحت ديمتر فأنجبت ابنة هى برسيفونى واغتصب زيوس ابنته فحملت منه ديونيسيوس واستطاع التيتان أن ينزعوا الطفل من حراسه بأن اجتذبوا أيضًا ثم مزقوه إربًا وأكلوا لحمه[٢٠] ولما علم زيوس بهذه الجريمة، أنزل عقابه على التيتان فأبادهم إذ سلط عليهم الرعد والبرق. ثم أعاد ديونيسيوس الطفل إلى الحياة، وأصبح ديونيسيوس الجديد إله الأورفيه ولد ثلاث مرات. فقد كان موجودا فى شخص فانس، ثم ابن برسيفونى، ثم الإله الذى عاد إلى الحياة[٢١]. وجمع زيوس رماد التيتان وخلق منهم الإنسان فكان بذلك صاحب طبيعتين: طبيعة الإثم ورثها عن التيتان، وطبيعة إلهية أخذها عن ديونيسيوس الذى أكل التيتان لحمه، وهكذا تتم الأجيال الستة للآلهة: الزمان والأثير، والعماء ثم النور، ومعه نقيضه الليل، ثم السماء والأرض، ثم كرونوس وريا، ثم زيوس وبرسيفونى ثم ديونيسيوس[٢٢].

ويتضح لنا أن ما ورد عن الأورفية من أساطير حول النشأة الأولى للكون والإنسان، لا يتفق حول فعل أو عنصر واحد للخلق كما ذكرت سابقًا بل ترجع النشأة إلى أصول متعددة ورغم هذه الاختلافات إلا أن جميع الروايات تجمع فى النهاية على أن زيوس هو المسئول عن العالم وعن الإنسان.

والجدير بالذكر هنا ونحن نتحدث عن التفسير الأسطورى لنشأة العالم والإنسان أن الأورفية ومن قبلها هوميروس وهزيود، إذا كانوا يردون هذه النشأة إلى الماء أو الأوقيانوس فهذا الاتجاه ليس بالجديد من جانبهم، أقول هذا لأننا كما نعلم

---

(19) K. Freeman: Ancilla to the Pre – Socratic Philosophers, A complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente Der Vorskratiker First ed. Alden Press, Oxford 1948. P. 17.

(20) E. Zeller, Op. Cit., P. 31.

(٢١) د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص٢٨ – ٢٩.

(22) B.A.G. Fuller: A History of Philosophy. Revised by Sterling, Publishing Co, New Delhi, 1955. P. 22.

وأيضًا: اميل برهييه: تاريخ الفلسفة الغربية. الجزء الأول، ترجمة. جورج طرابيشى، دار الطليعة، بيروت سنة ١٩٨٢م، ص٦٦.

أن القول بالماء كمبدأ أول قد كان متداولا عند المصريين القدماء في أساطير نشأة الكون خاصة أسطورة هيلوبوليس التي كانت أوسع الأساطير انتشارا حول نشأة الكون[٢٣] وتقول هذه الأسطورة إن الخالق الإله آتوم خرج من مياه الهيولى (النون) وأقام رابية صغيرة ليقف عليها وهى الرابية الأولى ثم أنجب آتوم الإله (شو) الهواء والإلهة (تفنت) الرطوبة. وكان إله الهواء شوهو الذى زج بنفسه بين آلهة السماء (موت) وزوجها إله الأرض (جب) وبذلك فصل السماء عن الأرض.

ولعلنا نلاحظ في هذه الأسطورة أن بداية نشأة الكون كانت انبثاق الأرض من الماء، ويبدو أنها فكرة وردت على نحو طبيعى على أذهان سكان وادى النيل. فمياه الهيولى التى خرجت منها الحياة تعد موجودة في عدة أماكن، وهى مكملة لصورة الكون المصرية. فقد اعتقدوا أن مياه الهيولى بقيت فى الدنيا فى صورة المحيط حول الأرض، الذى خرج أصلا من المياه الأولى ووجدت هذه المياه الأولى أيضا المياه الجوفية كما كانت أيضا مياه العالم السفلى التى تعبر الشمس والموتى فيها كما كانت المياه الأولى تحتوى على إمكانية للحياة[٢٤].

وليست هذه هى الصورة الوحيدة للنشأة الأولى، فهناك صورة أخرى لهذه الأسطورة السابقة يمكن التعرف عليها من خلال الفقرة التالية من الفصل السابع لكتاب الموتى والتى كانت توضع مع المتوفى لتجعله بجانب الإله الخالق آتوم ويرجع النص إلى الدولة الوسطى.

أنا آتوم حينما كنت وحيدا فى نون، أنا رع فى أولى هيئاته، حينما بدأ يحكم على ما صنعه "أنا الإله العظيم الذى جاء إلى الوجود وحده" من هو "الإله العظيم الذى جاء إلى الوجود وحده" هو الماء، إنه نون، والد الألهة[٢٥] ولعل الذى يهمنا هنا من هذا النص السابق هو أن الإله نون - رع قد خرج فى البداية من نون المياه الأولى، وكان الإله نون وحده قبل أى شئ خلق نفسه بنفسه ثم راح يخلق

---

[٢٣] جفرى باروند: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د. عبد الغفار مكاوى، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد ١٧٣. سنة ١٩٩٣م، ص٤٥.

[24] B.J. Pritchard: Ancient Near Eastern Texts Relating to the old Testament, Princenton, New Jersey, 1969. PP. 3 – 4.

[25] Ibid., P. 4.

الألهة التى تتبعه. هذا عن نشأة العالم من الماء عند المصريين القدماء، أما بالنسبة لنشأة الإنسان فى الأسطورة المصرية فهناك إشارة فى كتاب الموتى إلى إله اسمه (خنوم) زعموا أنه كون البشر، كما أن إله الشمس يدعى مكتشف البشرية، ورغم هذه الإشارات فلا توجد فى الأساطير المصرية قصص منفردة لنشأة الإنسان، ولعل السبب راجع إلى أنه لم يكن بين الآلهة والبشر خط فاصل ثابت، فإذا بدأت نشأة الكائنات استمرت وكانت الكائنات آلهة أو أشباه آلهة، أرواحًا أو أناسًا[٣٦].

خلاصة القول أن أساطير نشأة الإنسان والتى كانت إحدى عناصر نشأة الكون ككل كانت على درجة عالية من التنوع إلى درجة لا نستطيع الوقوف معها حول عنصر واحد لتلك النشأة، فهناك عناصر ومبادئ مختلفة قالت بها هذه الأساطير، كما تشابهت هذه الأساطير اليونانية مع غيرها من الأساطير، الشرقية فى بعض عناصر النشأة، وخاصة الماء، الذى قال به المصريون القدماء. ومهما يكن الأمر فإن ما يهمنا هنا أن مسألة نشأة الإنسان قد شغلت التفكير منذ البداية وسوف تكون كذلك ما بقى الإنسان كائنًا مفكرًا يتأمل نفسه وغيره مما حوله.

ثانيًا: الطبيعة الإنسانية ومفهوم النفس

ليس من المبالغة فى شئ القول بأن الفكر الإغريقى منذ المرحلة الأسطورية قد فطن إلى الطبيعة الإنسانية المتمثلة فى ثنائية الإنسان (جسم – نفس – أو روح أو عقل أو شبح أو غير ذلك من المصطلحات التى ترادفت حول هذا الجانب الثانى).

وقد لعبت هذه النظرة الثنائية لطبيعة الإنسان دورًا هامًا فى إرساء كثير من ملامح النزعة الإنسانية فى الفكر الفلسفى منذ البداية. فعلى الجانب الأخلاقى طرحت العديد من المسائل الأخلاقية، التى تعالج حياة الإنسان، وتصلح من شأنه، وتحاول الوصول به إلى مصاف الآلهة كما كانوا يعتقدون آنذاك. كذلك أصبح للوجود الإنسانى هدفًا أسمى يسعى إلى تحقيقه والنيل منه. وعلى الجانب الدينى أظهرت هذه الثنائية الآراء والاختلافات حول النفس الإنسانية، ومصيرها فى العالم الآخر. وكيف أن الحياة فى العالم الآخر تتوقف على ما يرتكبه الإنسان من أفعال فى

---

(٣٦) هـ. فرانكفورت: ما قبل الفلسفة، ترجمة. جبر إبراهيم جبر، مراجعة د. محمود الأمين، منشورات دار مكتبة الحياة، بغداد ب. ت. ص٦٧ – ٧٣.

حياته الأولى. وقد ظلت البدايات الأولى للثنائية الإنسانية محدودة النظر الفلسفى لفترة ما. إلا أنها سرعان ما اتسعت وظهرت بكافة معالمها فيما بعد على يد سقراط وأفلاطون ولعبت دورًا واضحًا فى مذاهبهم الفلسفية(٢٧). وقبل التعرف على الجوانب الأخلاقية، والقضايا المختلفة التى تمخضت عن القول بهذه الثنائية نبدأ بعرض معالم هذه الثنائية وحقيقة أمرها عند شعراء المرحلة الأسطورية لفهم طبيعة الإنسان فى الفكر الأسطورى.

فى البداية ينوه هوميروس فى الإلياذة والاوديسا بصورة أو بأخرى إلى أن للإنسان حقيقة أخرى غير الجسم، ويبدو هذا واضحًا فى السطور الأولى للإلياذة حيث يقول: ".. رجل غاضب تلك هى قصتى، غيرة آخيل السوداء، وصورة حقده المر التى جلبت آلاف المصائب على فرسان الآخيين، وأرسلت بما لا يحصى من النفوس الباسلة إلى هاديس، تاركة الأبطال أنفسهم نهبا للكلاب ولجوارح الطير، بينما تمضى الأقدار نحو غاياتها(٢٨). أما فى الاوديسا فيشير هوميروس إلى هذا الجانب الثانى للإنسان فيقول فى وصفه لما يبصره أوديسيوس على حدود مملكة هاديس: ".. الحشود التى انطلقت من ايريبوس أرواح أولئك الذين ماتوا.." والتى يميز من بينها بعض أصدقائه ويبادلهم الحوار جميعًا(٢٩).

ولقد اختلفت الآراء والتفسيرات حول هذه الإشارات الواردة فى ملحمتى هوميروس عن النفس الإنسانية أو الروح كما ورد فى الأوديسا، هل قال هوميروس بالنفس كشئ مغاير للجسد له خلود بعد الموت أم الأمر على عكس ذلك؟. يقول يوسف كرم مفندا آراء هوميروس: "إن هوميروس يرى أن الإنسان مركب من نفس وجسد، والجسد مكون من ماء وتراب ينحل إليهما بعد الموت، والنفس هواء لطيف متحد بالجسد متشكل ينطلق بالموت شبحًا دقيقًا لا يحسه الأحياء، فينزل إلى مملكة الأموات وقد احتفظ بالشعور، وفقد القدرة على الحركة فهو يتألم لذلك ويقضى هناك حياة باهتة تافهة خير منها ألف مرة الحياة على وجه الأرض فى ضوء النهار، مهما

---

(27) See:
W. Jeager: The Theology of Early Greek Philosophers, PP. 55 – 59.
(28) Homer: Iliad., Ch. 3, 1 – 5.
(29) Ibid., Ch. 3, 3 – 9.

تبلغ من البساطة والفقر. وليس فى عالم الموتى ثواب ولا عقاب، إلا فى النادر يوزعها الآلهة بمثل ما يوزعون فى الحياة الفانية من عدل معكوس، فيحابون أصدقاءهم وينكلون بأعدائهم وليست صداقاتهم عطفا على الخير، أو عداوتهم نقمة على الشر(٣٠).

وهذه الصورة التى يقدمها يوسف كرم عن النفس عند هوميروس جاءت تحمل معانى كثيرة بعيدة عما كان يقصده هوميروس من مفهوم النفس وهذا ما أكد عليه (ايرون روده) عند تفسيره لما ورد بخصوص النفس أو الروح فى ملحمتى هوميروس فقد ذهب إلى أنه عندما يموت شخص فى رأى هوميروس فإن وجوده كشخص مفرد يتوقف عن الوجود، ولا توجد نفس له يمكنها أن تبقى حية بعد الموت(٣١). فظلال وأشباح الموتى التى تدخل العالم السفلى (هاديس) ليس لها وجود شعورى هناك، وعندما يستخدم هوميروس عدة مرات تعبير الشخص نفسه كضدد للظل فإنه يفكر بالبقايا الجسدية حتى وقد فارقتها الحياة الآن. وهكذا ففى الأول من الإلياذة نقرأ أن نفوس الأبطال والمقصود هنا أشباحهم تذهب إلى العالم السفلى، بينما هم أنفسهم يصبحون طعامًا للكلاب المفترسة والطيور الكاسرة. من هذا ينتهى روده إلى أن هوميروس لا يتكلم قط عن وجود أو فاعلية لأى قرين من هذا النوع يسكن فى جسم الإنسان كذات ثانية غير مرئية (٣٢).

ويختلف فى هذا مع روده كثير من الباحثين أمثال أوتو وأيرنست بيكل وبيبحر ولكنهم ينتهون جميعًا إلى أنه لا توجد عند هوميروس الثنائية المعروفة بين نفس غير مادية وخالدة وجسم، فالنفس عنده هى الحياة الطبيعية الفسيولوجية للفرد نفسه وأن ما نسميه نفس أو وجدان أو شعور بالذات وهو ما يفهم عند الأغارقة المتأخرين عن هوميروس من الكلمة لم يعط مثل هذا الاسم عند هوميروس، ولكن

---

(٣٠) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت ب. ت. ص٣.

(31) E. Rohde: Psyche, English Trans. by: Hillis, Harcourt. 1929. PP. 4-6.

(32) Ibid., P. 6.

يسميه بمعنى عقل أو شعور، أو يشير إليه بكلمات تعنى القلب، أو الحجاب الحاجز، أو أعضاء جسمية أخرى تشترك فى ردود الفعل الاختيارية[٣٣].

وخلاصة القول إنه سواء فهمت لفظة (نفس) عند هوميروس باعتبارها تشير إلى كائن تجريدى له وجود متحقق فى العالم السفلى كما هو الأمر عند روده، أو بكونها تمثل مفهومًا حسيًا يرتبط بشكل أو بآخر بمعانى النفس، أو الريح كما فى تفسير بيكل وييجر، فإنه من المؤكد أن هوميروس يعنى من خلال اللفظة أن ثمة شيئا باقيا بعد موت الكائن الحى وإلا لما كان هناك معنى لوجود عالم سفلى يحتل هذا الحيز الواسع فى أشعار هوميروس. وهذا الشئ الذى يبقى قد أشار إليه بلفظة نفس تارة، وشبح تارة أخرى. وعلى ذلك يعتبر هوميروس أول من خط السطور الأولى فى تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان حول الثنائية الإنسانية (جسد - نفس) والتى وصلت منتهاها لدى سقراط وأفلاطون[٣٤].

وفى تطور آخر لمفهوم النفس الإنسانية يؤكد هزيود فى حديثه عن مراحل تطور الجنس البشرى الذى سبق الحديث عنها، على أن النفس أو الروح يمكن أن تحيا بعد أن تنفصل عن الجسد حياة كاملة وذات فاعلية. ويتضح هذا فى حديثه عن رجال العصر الذهبى الذين أصبحوا بعد موتهم أرواحًا حارسة أى أنهم رغم موتهم فهم كيانات حقيقية لها وجود مؤثر فى حياة الناس، فأرواحهم ليست مجرد صور أو أشباح كما هو الحال لدى هوميروس، بل هى قوة تمارس أنشطتها هنا على الأقل ضمن حشود البشر. كما يؤكد هزيود فى مواضع أخرى من أشعاره على أن هذه الكائنات التى انفصلت عن أجسادها لتصبح أرواحا حارسة قد ارتفعت فى مستواها إلى مكان قريب من الآلهة. فقد اجتازت بعد تحررها من الجسد مقاما أعلى بكثير مما كان لها عندما كانت متحدة بالجسد، وهى فكرة جديدة لا توجد عند

---

[33] W. Jeager: Op. Cit., PP. 3 – 8.

وأيضًا. د. حسام الدين الألوسى: المرجع السابق، ص٢٨٣.

[٣٤] تامر مهدى: من الأسطورة إلى الفلسفة والعلم، ص١١٥.

هوميروس. ولعل فى هذه الفكرة يكمن الجوهر الأساسى لمفهوم ارتقاء النفس أو الروح عندما تنفصل عن الجسد، وهذا ما سوف يتضح أكثر عند النحلة الأورفية[٣٥].

كانت نظرية النحلة الأورفية فى النفس وطبيعة الإنسان إنجازًا فريدًا فى آفاق الفكر الإنسانى، ومفهومًا جديدًا لا يسبقها إليه أحد فى البيئة اليونانية. وتمهد الأورفية لنظريتها فى النفس بأسطورتها فى خلق الإنسان من طبيعة خيرة تمثلت فى ديونيسيوس نفسه، وأخرى شريرة ترجع إلى أصل التيتان وتمثل النفس أو الروح الجانب الخير من الإنسان، أما الجسد فهو الجانب الآخر الشرير. وعلى ذلك اعتبرت الأورفية النفس مميزة عن الجسد الذى كان فى نظرهم سجنا وقبرا لها[٣٦]، وهو كذلك كالكساء أو الشبكة أو القلعة وتدخله النفس بالتنفس محمولة على أجنحة من الريح[٣٧].

واعتقد الأورفيون أن تعلق النفس الجسد إنما هو تكفير عن ذنب أو هو بمثابة عقوبة للخطيئة الأولى التى وقع تحت وطأتها الجنس البشرى بأكمله جريمة التهام التيتان أسلاف البشر[٣٨]، ومن ثم آمنت الأورفية بتناسخ النفس عبر ولادات مختلفة فى أجساد مختلفة والإنسان مربوط إلى الجسد ونحن مقيدون بعجلة الولادات والموت المتكررين ولن ينجينا من الدنيا التى هى شر، ومن هذا التناسخ إلا التطهر والخلاص[٣٩] تطهر الجسد من الشرور وخلاص النفس من الولادات المتكررة وهذا هو جوهر التعاليم الأورفية. وعن كيفية التطهر يحدثنا أفلاطون فى محاورة القوانين قائلاً: "إن كتب الأورفية تعطى توجيهًا عن التطهر الخاص والعام بواسطة تقديم

---

[35] Aristotle: Metaphysics., Trans. into English under the Editorship of. J.A Smith, W. D. Ross, The Charendon Press, Oxford,1908. B. 12. 107 La 29. P. 601.
-And See Also:
E. Zeller: Out lines of the History of Greek Philosophy. P. 18.

[٣٦] د. أميرة على مطر: أورفيوس، معجم أعلام الفكر الإنسانى جـ١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٢م، ص٧٣٤.

[37] K. Freeman: Op. Cit., P. 14.

[38] Zeller: Op. Cit., P. 31.

[٣٩] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٧.

القرابين للأحياء والأموات ويسمونها شعائر الهداية. والتى إذا نفذت تحمينا من الأذى فى العالم الآخر، بينما إذا فشلنا فى القيام بها، فإن آلاما جامة تنتظرنا.."[٤٠].

وهذه الشعائر وتلك الطقوس التى كان يمارسها الأورفيون من أجل الخلاص كانت تحتاج دائمًا إلى مرشد روحى، وقد كان أورفيوس يمثل المرشد للأتباع والمريدين فى عصره. وكان على التابعين لهذه النحلة أن يمتنعوا عن أكل اللحوم وعدم ارتداء ما يصنع من مواد حيوانية أو تقديم قرابين دموية. ورتب أصحاب هذه النحلة لأنفسهم طقوسًا كانوا يقيمونها ليلا منها التطهير بالاستحمام باللبن أو الماء تضاف إليه مادة تلونه وتمثيل قصة ديونيسيوس بما فى ذلك تقطيع ثور وأكل لحمه نيئا وتلاوة صلوات كالتى وردت فى كتاب الموتى المعروف عند المصريين[٤١].

وإذا التزم المريد بهذه الواجبات والطقوس فى الحياة الدنيا، وآمن بها فإنه يفوز بالسعادة الدائمة فى العالم الآخر ويتحرر الجسم فينضم بصحبة الأخيار، وفى المقابل فإن غير الأتقياء يعاقبون دائمًا ويحملون على القيام بأعمال لا تنتهى، وعلى الأغلب فإن السعادة للأخيار ذات أوصاف مادية وإن كان يمكن أن تكون هذه الأوصاف مجازية[٤٢].

وتمر النفس بعد مفارقتها الجسد برحلة فى العالم السفلى، ويعطى الأورفيون قواعد محددة لهذه الرحلة موجودة فى الألواح الذهبية، والظاهر أن هذه الألواح كانت تحمل من قبل المتوفى لكى تعطى توجيهات محددة وأجوبة معينة على أسئلة حراس الطريق، وتمر النفس بجدولين عند مداخل زيوس واحد على اليسار يجب تجنبه وهو نهر النسيان والآخر على اليمين يجب أن يشرب منه الميت وهو نهر الذكرى وبجانبه حراس، وعلى النفس أن تخبر الحراس قائلة أنا ابنة الأرض وأورانوس السماوى أنا عطشة، أعطنى ماء من حوض الذكرى ويعطيها

---

[٤٠] أفلاطون: محاورة القوانين، ترجمها عن اليونانيين د. تيلور، نقلها إلى العربية. محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٦م، ك ٤، ص٢١٠.

[41] K. Freeman: Companion to the Pre- socratic Philosophers., Second edition. Basil: Blacckwell, Oxford, 1959. PP. 16 – 17.

[٤٢] د. أحمد فؤاد الأهوانى: فى عالم الفلسفة، ص١٦ – ١٧.

الحراس الماء وبذلك تصبح فى مقام الأبطال الآخرين. وفى نهاية المطاف من رحلتها الطويلة تقف النفس أمام بيرسيفونى ملكة العالم السفلى وأمام باقى الآلهة بما فيهم هادس وتنطق النفس طالبة أن تعود إلى مقامها الأول قبل ما فعله التيتان وتترجى رحمة بيرسفونى قائلة: إننى أصبحت نقية، وتتحرر من سلسلة الولادات والتناسخات وتصبح النفس خالدة إذا ما كان كل شئ على ما يرام[٤٣].

هذه هى الصورة الأولى الأكثر تفصيلاً للمصير الإنسانى، ورحلة النفس فى العالم الآخر، وإذا كانت هذه الصورة تعتمد على الخلاص والتحرر من خطيئة النفس أكثر مما تعتمد على مبدأ الثواب والعقاب ومحاولة الإصلاح من شأن الحياة والإنسانية لتفادى العقاب ونيل الثواب فإن هذه المعانى سوف تظهر فيما بعد متأثرة بهذه الصورة الأولى التى كان للأورفيين الفضل فى إرساء معالمها.

ثالثًا: تصور الألوهية وعلاقتها بالإنسان

قد يعتقد بعض الناس أن هذه الأساطير السابقة عن نشأة الكون والإنسان تصور عالمًا خرافيًا بالنسبة لليونانى القديم، ولكن الحقيقة عكس ذلك تمامًا فهذه الأساطير رغم أختلافها وتنوعها كانت تشكل فى اعتقادهم الثابت تاريخهم الحقيقى ومنجزاتهم العقلية، لذا فقد لعبت هذه الأساطير دورا هامًا فى حياة الشعوب اليونانية القديمة وتأثر بها تكوينهم الفكرى تأثرًا واضحًا اتسم بالتجاوب والمعايشة والانصهار معها فى أشكال مختلفة من الطقوس والمعتقدات التى كانت تشبع مغزاها.

والسؤال الذى يطرح نفسه هنا لماذا لاقت هذه الأساطير هذا التجاوب والمعايشة من جانب العقلية اليونانية لفترة طويلة؟ لعل الإجابة على هذا السؤال تقتضى التعرف على الصورة الحقيقية لمكانة الإنسان داخل الأساطير المختلفة للشعب اليونانى وموقف الإنسان من أحداث هذا الكون وعلاقته بآلهة الأولمب.

لقد برع هوميروس فى تطوير الطابع الإنسانى وإبراز صورة اليونانى القديم من خلال مجموعة من الشخصيات التى لعبت دورا هامًا فى أساطيره، وجعل من هذه الشخصيات صورة حية تستهوينا كما لو كانت شخصيات حية، وتعتبر إن لم

---

(٤٣) حسام الدين الألوسى: المرجع السابق، ص٢٤٧.

تكن نماذج للسلوك فهى على الأقل أمثلة للإنسانية فى أوج كمالها[٤٤]. وأول ما نصادفه فى ملحمتى هوميروس عن مكانة الإنسان فى هذا العالم تلك الصورة البطولية التى رسمها للإنسان، وقدرته على التدخل فى كثير من الأحداث على غرار ما كان يفعله الأبطال فى أعماله الشعرية. فهذا أجاممنون يصل فى تحمله إلى أقصى مدى فى سبيل انتصار اليونان، سواء حين يتحمل عجرفة اخيليوس وإهانته أثناء حصار طروادة، أو حين يضحى بابنته قربانًا للآلهة حتى يبحر الأسطول اليونانى بسلام. وهذا أيضًا اخيليوس فى شجاعته اللانهائية وفى قدرته الحربية التى يتوقف عليها إسقاط طروادة وهناك كذلك أوديسيوس بدهائه الفائق يتمكن من التغلب على مصاعب وأهوال قاسية فى أثناء رحلته البحرية عائدًا من طروادة بعد سقوطها إلى مقر ملكه فى أثاكى على الشاطئ الغربى لبلاد اليونان وهناك إلى جانب هؤلاء نسطور بحكمته التى لا تجارى والتى يستخدمها فى رأب الصدع إبان الشقاق الكبير بين أجاممنون وأخيليوس وهو شقاق كاد يودى بمصير الحملة اليونانية فى لحظة من اللحظات[٤٥].

إن هذه الصورة التى قدمها هوميروس للمجتمع البطولى والأفكار البطولية عن الإنسان بقيت لاصقة فى عقول الناس كشئ له دلالته الفلسفية والتاريخية، وظلت الأجيال اللاحقة تتذكر المبدأ المرشد لحياة البطل كما صوره هوميروس "أقصد دائمًا إلى الأحسن وكن مستعليا على البقية" وحولته بدون صعوبة من الحياة العسكرية إلى المدنية. فراح اليونانيون ينشدون الارتفاع إلى مستوى المثال البطولى فى مجالات أخرى غير مجال الحرب باحثين على الأقل عن أنواع من النشاط تستحث نفس الصفات وتحتاج إليها فخلعوا على المباريات المتنافسة فى مجال الشجاعة الرياضية أهمية قصوى[٤٦] وخرج المثال البطولى من الدائرة الضيقة التى وضعه فيها هوميروس مقصورا على أبطال أعماله ليشمل العديد من رجال الشعب اليونانى فى مجالات متنوعة.

---

(٤٤) س. م. بوار: التجربة اليونانية، ص١٦٩ - ١٧٠.

(45) Homer: Iliad: Ch. 2 – 3.

(٤٦) حسام الألوسى: بواكير الفلسفة قبل طاليس، ص٢١١.

وامتدت هذه الصورة البطولية للإنسان عند هومـيروس فـى تصويـره للعلاقـة بين الإنسان والآلهة وفى وصفه للآلهة ودورها، ففى أشعاره تظهر الآلهة فـوق جبـل الأوليمب أشبه بالمجتمع البشرى، لكنه مكتوب بأحرف كبيرة، فزيـوس هـو السـيد المسيطر والقائد الأعلى، وأبو الآلهة والبشر، ثم هناك بعد التخصصات فى الوظائف فهيرا هى حارسة الزواج، وأرتميس هى ربة الطبيعة البرية، كما أن ديميتر أصبحت الأم[٤٧].

وكذلك تظهر الآلهة بصورة بشرية للنـاس أو يختفـون كمـا يشـاءون يـأكلون ويشربون ويتزاوجون تجرهم آلام الرماح فيتألمون. وهم حادثون وجدوا فى الزمان ومن الناحية الخلقية لهم شهواتهم وعصبياتهم، ورغم هذا التقارب بـين الإنسـان والآلهـة إلا أن هناك سائلا عجيبا يجرى فى عـروق الآلهـة فيكفـل لهـم الخلـود[٤٨]. ويظـهر هوميروس فى الأوديسـا المقارنـة بـين الآلهـة والبشـر فـى حديـث الآلهـة إلى البطـل اليونانى أوديسيوس قائلة: "إنك تفـوق البشـر والآلهـة مكـرا ودهـاء .. وكلانـا يتقـن الكذب الذى ينفع ولا يضر فأنت بين البشر أرجحهم عقلا وأفصحهم لسانا.."[٤٩].

وإذا كانت هذه الصورة قد أحطت من الآلهة بل وأظهرتها بمظهر مضحـك، وجعلت أفلاطون ينتقد أشعار هومـيروس لأنـها تثـير الغضـب مـن الآلهـة ويوصـى باستبعاده من جمهوريته[٥٠] وكذلك دفعت اكسـ[illegible]ـن إلى مهاجمة هذه التصورات عـن الآلهة فى شعر هوميروس بقوله: "إن كلا من هومـيروس وهزيـود نسـب للآلهـة كـل الأشياء المخجلة والناقصة للبشر كالسرقة والخداع"[٥١] لكن على ما يبدو لنـا أن هـذه الصورة لم تكن انتقاصا من قدرة الآلهة بقدر ما كانت رفعا لقيمة الإنسان فـهو السـيد على الأرض والآلهـة يتخـذون أشـكالهم وأبعـادهم مـن صورتـه، كذلـك عـبرت هـذه

---

(٤٧) جفرى باروند: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص٦٦.

(٤٨) يوسف كرم: المرجع السابق، ص٣.

(49) Homer: Odyssey., in "Great Books of the Western World" Chicago 1957,XIII, 291 – 5.

(50) Plato : Republic, Trans. into English By: Paul Shorey. in two Volumes. Loeb Classical liberary, William Heinemann LTD London. B2. 383.84 D.

(51) W. Jeager: Op. Cit., P. 47.

الصورة الإنسانية للآلهة عن خصائص الروح الإغريقية تلك الروح التى لم تعرف إلهـا مفارقًا بل لم تعبد قوى الطبيعة المؤلهة بقدر ما عبدت الإنســان فالحضـارة الإغريقيـة تمثلت المذهب الإنسانى إلى حد ألا تتصور الآلهة إلا على صورة البشر بكــل أهوائـهم ونقائصهم بصرف النظر عن الصــورة المـهزوزة للألوهيـة التـى ينطـوى عليـها تـأنيس الآلهة.

ويذهب بعض الباحثين إلى أن هذا التقليـل مـن دور الآلهـة المتعـددة آنـذاك ورفع مكانة الإنسان يعد تقدما طيبًا نحو العلم حيث إن فكرة الضرورة أصبحـت هـى المسيطرة على البشر وعلى الآلهة وكانت البديل الأول للقوانين الطبيعية[٥٢].

[52]Zeller: Op. Cit., P. 25.

تعقيـب

يتضح لنا مما سبق عرضه حول الإنسان فى الفكر الأسطورى ما يلى:-

١-اهتم شعراء المرحلة الأسـطورية (هومـيروس - هزيـود - أرفيـوس) بـالبحث عـن أصل الإنسان، وذلك داخل نطاق بحثـهم فـى نشـأة الكـون وتكوينـه، وأرجعـوا أصله إلى طين الأرض بفعل وإرادة زيوس.

٢-أكدت المرحلة الأسطورية فى تناولهـا لطبيعـة الإنسـان علـى الثنائيـة الإنسـانية (جسد - نفس) وذلك من خـلال مـا قدمـوه حـول النفـس ومصيرهـا فـى العـالم السفلى. ولعـل تلـك الثنائيـة كـانت لهـا أصـداء واسـعة فـى المذاهـب الفلسـفية اللاحقة.

٣-أثيرت كثيرًا من القضايا المتعلقة بالنفس الإنسانية لعل أهمها ما ارتبـط بالتطـهير والخلاص والعمل على نقائـها وصفائـها، مـن أجـل الوصـول بـالنفس إلى جـوار الآلهة الخالدة. وتعتبر الأورفية رائدة الحضارة الإغريقية فى القول بـالخلود فـى العالم الآخر ووضعت بذلك الإرهاصات الأولى نحو غاية الوجود الإنسانى.

٤-أبرزت المرحلة الأسطورية إلى حد ما الشعور بالمسئولية الفردية وقيمة الإنسان فى الحياة وغالت فى تبجيل الإنسان وتقديسه بأن جعلت الآلهـة يتخـذون أشـكاله وصفاته الاجتماعية، والأخلاقية.

٥-أضعفت الأسطورة من سلطة الآلهة وجعلت العلاقة بينـها وبـين الإنسـان علاقـة ملموسة تتسم بالتعامل والتبادل فى كثير من الأمور. وكـانت لهـذه النظـرة الأثـر البالغ فى العصور اللاحقـة التـى تحـررت مـن سـلطة الآلهـة سـعيًا وراء سـلطة الإنسان.

الفصل الثانى

الإنسان عند الفلاسفة الطبيعيين

أولاً: نشأة الإنسان وتطوره

ثانيًا: النفس وعلاقتها بالمعرفة

تعقيب



تمهـــيد

أعتقد أنه ليس من الصواب اعتبار أى لون من ألوان التفكـير مـهما بلـغ بـه الانحراف إلى المادية أنه يخلو تماما ويبتعد كلية عن الناحية الإنسانية، ولكن المسألة هى إما أن نجد الفيلسوف يضع أفكاره ونظرياته صريحـة وواضحـة وإمـا أن يدعـها تخرج من فلسفته بطريقة غير مباشرة. وإذا كانت البدايـات الأولى للفلسـفة اليونانيـة تدور حول البحث فى العالم الطبيعى وعن جوهره المادى أو المبادئ الأولى التـى تعـد أساس كل الأشياء ومحاولة إعطاء تفسير طبيعى للظواهر التى تتبدى أمام الأعين غير مبالين بتدخل أية عوامل سواء كانت غامضة أو خارقة للطبيعة. ورغـم هـذا الاتجـاه الطبيعى الذى بدأت به الفلسفة اليونانية، إلا أنها احتوت بين جوانبـها علـى كثـير من الأفكار الإنسانية المتعلقة بنشأة الإنسان وطبيعته والغايـة مـن الحيـاة الإنسـانية، ولكن من الصعب الوقوف على هـذا الجـانب الإنسـانى كجـانب مسـتقل، نظـرًا لأن مذاهب الطبيعيين كانت مزيجًا من الأفكار الطبيعية والإنسانية والدينية[1].

والحديث عن الإنسان فى مذاهب الطبيعيـين يقتضـى تحديـد الإطـار العـام الذى وضع فيه الإنسان فى ظل هذه المذاهب، أو المنظور الذى نظر إليه مـن خلالـه. وفى الحقيقة إن الفلسفة الطبيعية قد وضعت الإنسان فى إطار العالم الطبيعـى ككـل. فالإنسان جزء من الطبيعة يخضع فى تكوينه وفى نشـأته لنفس الأسـباب والقوانـين التى تولدت عنها الطبيعة وكل ما فى الكون مـن كائنـات، وهـو أيضًـا محصـور فـى إطار القانون الطبيعى الذى يحكم العالم ويسيطر عليه[2]. لذلـك كـانت النتـائج التـى وصل إليها هـؤلاء الفلاسـفة فيمـا يختـص بالمـادة تنطبـق علـى حيـاة الإنسـان بقـدر انطباقها على أى عنصر من عناصر الكون.

---

[1]See:

W.Jeager: The Theology of the early Greek Philosophers., P. 18.

[2]G. Vlastos: Theology and Philosophy in early Greek Thought, an essay in "studies on the Pre-socratic Philosophy". ed. By: R.E. Allen & D. J. Furley. Voli Routledge & Kegan Paul & New York. 1970. P. 96.

إذاً فالجانب الإنسانى مرتبط بالجانب الطبيعى ارتباطًا وثيقًا فى فلسفة الطبيعيين مما يجعل من الصعب عرض الجانب الإنسانى مستقلاً عن الآراء الطبيعية، فنشأة الإنسان لا تنفصل عن نشأة كافة الكائنات العضوية كما يشارك الإنسان كل الأشياء المادية الموجودة فى الكون من ناحية التركيب المادى، فالعناصر المادية التى هى أساس الكون فى الوقت نفسه هى العناصر التى يتركب منها الجسد الإنسانى على سبيل المثال الماء عند طاليس هو العنصر الأول الذى نشأت عنه جميع الكائنات بما فيها الإنسان. كذلك يخضع الإنسان عند انكسمندريس لقانون العدالة الذى يخضع له كل ما فى الكون وكذلك قانون التطور العام الذى يسرى على الكون والإنسان سواء بسواء[3] والحال كذلك عند أمبادوقليس الذى قال بالتطور العام فى حديثه عن نشأة الإنسان وتكوينه، بالإضافة إلى فعل المصادفة التى جمعت الأجزاء المتفرقة من الأجسام المختلفة. ونادى انكساجوراس أيضًا بالتطور كقانون يحكم نشأة الحياة الإنسانية والكائنات العضوية إلا أن الإنسان أكثر تطورا وتلاؤمًا عن غيره من الكائنات[4] أما ديموقريطس الذى قال بالتولد الذاتى للإنسان من طين الأرض بلا قصد ولا غاية فالحياة ظهرت عفوا، وتستمر الحياة الإنسانية بالتناسل طبقًا للقوانين الطبيعية.

وينبغى الإشارة إلى أن مسألة أصل الإنسان ونشأته لم يتناولها جميع الفلاسفة الطبيعيين بل كانت محل اهتمام من جانب طاليس، وانكسمندريس وأمبادوقليس وانكساجوراس وديموقريطس وهؤلاء ما سوف نقتصر على عرض آرائهم فى تناولنا بالدراسة مسألة أصل الإنسان ونشأته وسوف نجد عديدًا من الآراء التى تعد إسهامات لهؤلاء حول نشأة الإنسان كما أنها تمثل البواكير الأولى لنظريات التطور فى العصر الحديث عند تشارلزداروين. والمسألة الثانية التى سوف نتناولها عن الإنسان فى فلسفة الطبيعيين هى مفهوم النفس الإنسانية وبيان جوهرها وعلاقتها بالمعرفة الإنسانية. فلقد تناول فلاسفة الطبيعة النفس الإنسانية باعتبارها شيئًا ماديًا تماما مثل باقى الأشياء المادية وهذه قضية عامة عندهم جميعا فيما عدا

---

(3) **W.Jeager: Op. Cit., P. 35.**

(4) **G. Vlastos, Op. Cit., P. 101.**

فيثاغورس وأمبادوقليس فالنفس لديهما ليست شيئًا ماديا ولكنها شئ مغاير للجسد من جهة الخلود والوجود السابق على وجود الجسد. هـذا بالإضافة إلى آرائـهما فـى التناسخ والمصير فى العالم الآخر. ولعل تأثرهما بالأورفية كـان لـه صـدى واسـع فـى مذهبهما فى النفس.

ولقد تمخض عن دراستهم للنفس العديد من الآراء الأخلاقية التى تهدف إلى تطهير النفس وإصلاح شأن الإنسان، ولكن القول بـالحكم والمبـادئ الخلقيـة لم يكـن مقصـورا علـى فيثـاغورس وأمبـادوقليس بـل قـدم هـيراقليطس وديموقريطـس أيضًـا محاولات لها أهميتها فى هذا المجال الأخلاقى.

ونظـرًا لأن مسـألة أصـل الإنسـان ونشـأته ليسـت مسـألة عامـة عنـد كـل الطبيعيين فسوف نبدأ أولا بعرض آراء الفلاسفة الذين تم ذكرهم فيما سـبق فـى هـذه المسألة ثم نعرض ثانيًا لمفهوم النفس وطبيعـة الإنسـان كمسـألة عامـة تناولهـا جميـع فلاسفة الطبيعة الأوائل والمتأخرين.

أولاً: نشأة الإنسان وتطوره

دأب الإنسان بقدر ما تسمح له ظروف حياته على التفكير ومحاولة الإحاطة بكل ما يكتنف حياته، ساعيًا نحو إرضاء دوافعه الفطرية فى الإجابة على مجموعـة من التساؤلات تتركز حول كيفية نشأته الأولى ومصدرها. ولقد حاول فلاسفة الطبيعـة الإجابة على هذا السؤال إرضاء لنزعتهم التأمليـة الواسـعة وإيمانـا مـن جانبـهم بـأن الإنسان جزء من هذا العالم الطبيعى الفسيح الذى يسـترعى الانتبـاه والبحـث. وكمـا عرضنا فى الفصل الأول من هذه الدراسة كيف أن شعراء المرحلة الأسـطورية أرجعـوا أصل الإنسان ونشأته إلى الماء والطين ولكن بطريقـة أسـطورية سـاذجة لا تخلـوا مـن الخيال الجامح[٥].

الطبيعيون الأوائل:

مع بداية النصف الثانى من القرن السادس قبـل الميـلاد تغـيرت ولأول مـرة تلك النظرة الأسطورية إلى الماء، وراح التأمل الواعـى، والانتبـاه القـوى الـذى يرفـض

---

[5] Stephen. Langdon: The Baby Ionian Conception of the logs, Trans. into English by: J. Roy, Asiatic Society., 1918, P. 433.

التفسير الأسطورى، راح يلقى بنوره على طريق الفكر والفلسفة متخذا من الماء مبدأ أول وعنصرا طبيعيا للعالم المادى وجميع الكائنات الحية وتنسب هذه المحاولة الأولى لطاليس الملطى (٥٤٦ - ٦٢٤ ق. م) الذى جمع أكبر عدد من الحقائق المشاهدة بصورة متماسكة للتدليل على موقفه[٦] وعند طاليس امتد القول بالماء ليشمل تفسير أصول جميع الأشياء المادية، وكذلك الكائنات الحية الموجودة فى العالم الطبيعى. وفى هذا يذهب أرسطو إلى أن طاليس كان يرى أن النبات والحيوان كليهما يتغذيان بالرطوبة ومبدأ الرطوبة الماء وما منه يتغذى الشئ فهو يتكون عنه بالضرورة[٧].

وبناء على قول أرسطو السابق يمكن القول إن نظرة طاليس الشاملة للماء جاءت كنتيجة للنظر المدقق والملاحظة القوية إلى جزئيات الأرض والحيوان والإنسان وكذلك النبات، وكلها تستمد غذاءها من الرطوبة وأصل الرطوبة الماء ولكن كيف يكون الماء أصلاً للإنسان؟ يرى طاليس أن الإنسان يولد من جراثيم رطبة، وكذلك فالنطفة سائلة وأصلها الماء[٨].

وإذا انتقلنا إلى تفسير انكسمندريس لنشأة الأحياء والكائنات المختلفة بما فيها الإنسان، وجدنا أن تلك النشأة يحكمها قانون التطور العام الذى لعب دورًا هامًا فى فلسفته الطبيعية. فالأبيرون أو اللامتناهى الذى اعتبره العلة المادية للوجود هو أول مراحل هذا التطور، يليه انفصال العناصر الأربعة كمرحلة ثانية ثم تكون الكائنات الحية فى المرحلة الثالثة[٩] وليس التطور وحده هو القانون الذى يحكم نشأة العالم والكائنات، بل تلعب العدالة دورًا هامًا فى فلسفة انكسمندريس سواء فى ذلك العدالة الكونية أو الإنسانية. وإذا كانت لفظة العدالة عنده لا تكاد تعبر عن المعنى المراد فإنه من المتعذر علينا أن نجد كلمة أخرى تفضلها والظاهر أن الفكرة التى أراد انكسمندريس أن يعبر عنها هى أنه لابد أن تكون هناك نسبة معينة من النار ومن التراب وكذلك من الماء فى العالم لكن كل عنصر من هذه العناصر لا ينأى عن السعى

---

(٦) د. على حنفى محمود: قراءات فى فلسفة الحضارة، الدار الأندلسية، الإسكندرية سنة ١٩٩٤م، ص٣٢.

(7) Aristotle: Metaphysics, B.1.

(٨) د. على سامى النشار وآخرون: نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان، منشأة المعارف سنة ١٩٦٤م، ص٢٢.

(٩) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة سنة ١٩٦٨م، ص٥١.

عن السعى فى سبيل اتساع رقعة ملكه غير أن ثمة نوعًا من الضرورة أو القانون الطبيعى لا ينفك يرد التوازن إلى حيث كان، فحيث كانت نارا مثلا ترى الآن رمادا. والرماد من التراب. فالعدالة إذا هنا معناها عدم مجاوزة الحدود المفروضة منذ الأزل وهى من أعمق العقائد اليونانية، وكانت الآلهة خاضعة لها خضوع البشرية ولم تكن مشخصة وإلا كانت فى رأيهم إلها أعلى(١٠).

ويذهب انكسمندريس إلى أن الإنسان كان فى البدء سمكة لأن الحيوانات الأولى خلقت كلها من الماء، وكانت محاطة بقشرة كبيرة تحميها وكثيفة الأشواك، ثم لما تقدم الزمن بهذه الحيوانات انتقلت إلى مرحلة ثانية حيث نزعت هذه القشرة الخشنة، ولذلك لم تعد تعمر كثيرا. ويشير "برنت" إلى نقطة هامة عند انكسمندريس وهى أن فكرة التكيف مع البيئة كانت واضحة عنده، وليس التكيف فحسب بل أيضًا القول بالبقاء للأصلح وهذه أفكار هامة اتضحت فيما بعد على يد دارون(١١).

إذا فالإنسان عند انكسمندريس فى الأصل يرجع فى نشأته إلى الأسماك التى تربى فيها وبعد أن أصبح قادرًا على حماية نفسه خرج أو قذف به إلى الشاطئ وأصبح يعيش خارج مياه البحر وبطون الأسماك، وعلة ذلك أن سائر الحيوانات الأخرى تلتمس طعامها بنفسها بسرعة، أما الإنسان فإنه يحتاج إلى زمن طويل من الرضاعة. وعلى ذلك فلو كان الإنسان فى الأصل كما هو الآن ما عاش أبدًا(١٢) ويتضح إذا أن الإنسان فيما مضى كان مختلفا أى أنه تطور عن حيوان يستطيع أن يرعى نفسه فى وقت أسرع.

ولم يكتف انكسمندريس بهذه الحجة بل أيد ذلك بملاحظات عن حفريات باقية كما أيد وجهة نظره بملاحظة الطريقة التى تطعم بها أسماك القرش صغارها. ونظرا لشدة اعتقاده بأن الإنسان كان فى الأصل سمكة راح ينصح بالامتناع عن أكل

---

(10) H. Kahn: Anaximander and Origins of Greek Cosmology, Columbia University Press, 1966.P. 166.

(11) J. Burent: Early Greek Philosophy., PP. 70 – 73.

(١٢) جورج سارتون: تاريخ العلم جـ١، ترجمة لفيف من العلماء. تحت إشراف الدكتور إبراهيم مدكور، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٩١م، ص٣٧١.

الأسماك[13] وليس هذا بجديد فقد كان القول بأن الإنسان كان فى الأصل سمكة مشاعًا عند الفينيقيين حيث ينسب فلوطرخس لهم أنهم كانوا يكرمون السمكة لأنها من جنس الإنسان نفسه مضيفًا أن انكسمندريس كان يرى مع ذلك أن مولد الأسماك والبشر كان واحدًا[14].

الطبيعيون المتأخرون:

اهتم الفلاسفة الطبيعيون المتأخرون بقضية نشأة الإنسان وتطوره، حيث ظهرت هذه القضية بين ثنايا بحوثهم فى نشأة العالم ومن الفلاسفة الذين بحثوا فى أصل الإنسان وقالوا بالتطور الفيلسوف أمبادوقليس فمن خلال شذراته المتبقية يمكن معرفة كيف نشأت النباتات وكذلك الإنسان والحيوان. ففى البداية يتساءل أمبادوقليس كيف نشأت من امتزاج الماء والأرض والهواء والنار صور وألوان جميع الكائنات التى ألفت المحبة بينها وكذلك كيف نشأت أسماك البحار[15]؟ وفى سبيل الإجابة على ذلك يذهب أمبادقليس إلى أن الأجسام الحية تنمو من الأرض كأجزاء مبتورة ثم تحركت الأطراف والرؤوس واتحدت بالصدفة فى تكوينات شاذة لم يكتب البقاء إلا للأصلح منها. ولقد مرت الكائنات فى نشأتها وتكوينها بأربعة مراحل على النحو الآتى:-

المرحلة الأولى: وهى تلك التى ظهرت فيها أجزاء الحيوانات منفصلة وفى ذلك يقول أمبادوقليس: "وبرزت على الأرض رؤوس كثيرة بلا رقاب وهامت أذرع منفصلة لا أكتاف لها. وزاغت عيون تشتاق إلى رؤوس"[16].

---

[13]Kirk & Raven: The Presocratic Philosophers, P. 99.

[14]J. Burent: Op. Cit., Fr. 71 – 72. P. 243.

[15]Ibid., Fr 57. P. 235.
-See Also:
K. Freeman. The Pre-socratic Philosophers, P. 189.

[16]J. Burent: Op. Cit., Fr. 57.

المرحلة الثانية: وهى تلك التى تتجمع فيها الأطراف أو الأعضاء فى وحـدة بعـد أن كانت منتشرة فى المرحلة السـابقة فـى كـل الأمـاكن. إذ أنـه كلما امتزج الخالد بالخالد اجتمعت هذه الأعضاء والأطراف كيفما اتفق ونشأت أشياء أخرى كثيرة. وفى هذه المرحلة نجـد ثيران بـرؤوس بشر ومخلوقات ذات وجهين وأخرى امتزجت فيها طبيعـة الأنثى بالذكر ويغطى الشعر أطرافها.

المرحلة الثالثة: وهذه هـى المرحلـة الأولى فـى تطـور عالمنـا هـذا إنـها بكـل الصـور الطبيعية التى لا توجد فيها تمييز للجنس أو النوع وكلها مركبة من الأرض والماء وخرجت عن طريق الحركة الصاعدة للنار للوصـول إلى ما يشابهها.

المرحلة الرابعة: وهى تلك المرحلة التى تتميز فيها الأجنـاس والأنـواع وفيـها نجـد أنماطًا جديدة وقد ظهرت إلى حيز الوجود[١٧].

ويجب أن نلاحظ أن هذه المراحل مسبوقة بفكرة البقاء للأصلح فما بقى فـى الوجود هو الذى استطاع أن يتكيف مع البيئة ويسير مع موجوداتها[١٨].

وتلعب المصادفة دورًا هامًا فـى تشـكيل المخلوقـات ونشـأة الموجـودات عند أمبادوقليس، فقد نجحت الموجودات بفعل المصادفة فى الحصول على البناء العضوى الملائم لها ومن ثم استمرت فى البقاء، فى حين تلاشت مع مرور الزمـن الأبنيـة غـير الملائمة[١٩] ولقد وجه أرسطو نقده لهذه النظرية التى تجعل للمصادفة تأثيرًا كبيرًا فى تكوين موجودات العالم الطبيعى الذى تظهر فيه الغائية بوضوح[٢٠].

---

[17]Ibid., Fr 61
-See Also:
-Frank Thily: A History of Philosophy, P. 43.

[18]W.K.C. Guthrie: Op. Cit., Vol. II. P. 44.

[19]M.C. Nahm: Selections From early Greek Philosophy, 3rd. ed, Appleton Century Croftsinc, New York, 1947.P. 134.

[20]Aristotle: Physics. Trans. By. R. P. Harde, R. K. Gaye, under the editorship. Of W.D.Ross, in the "Work of Aristotle", Vol. II. The Clarendon Press, Oxford, 1947. B.8 198b.

وتنبغى الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من النزعة التطورية الواضحة عند أمبادوقليس فى آراءه حول نشأة الإنسان والكائنات الحية إلا أن هذه الآراء بعيدة تمامًا عن الناحية العلمية ومغايرة لموقف انكسمندريس فى هذا الشأن. وربما كان ذلك من جانب أمبادوقليس لأن آرائه يغلب عليها النزعة الأسطورية والطريقة الشعرية أكثر من الناحية التأملية فقوله على سبيل المثال بالمصادفة كعامل أساسى فى تشكيل الكائنات يظل غامضًا ولا يقدم لنا تفسيرا واضحًا لا يفسر لنا شيئًا واضحًا.

ونجد تفسيرا أخر لانكساجوراس يحاول من خلاله تبرير أصل الكائنات حيث يذهب إلى أنه فى البداية كانت جميع الأشياء معا لا نهاية لها فى العدد والصغر يصعب تمييز أى شئ منها[21] وبناء على ذلك يفترض احتواء الأشياء المركبة على أشياء كثيرة من كل نوع، وعلى بذور من جميع الأشياء تحتوى على أشكال من كل ضرب وألوان من كل نوع، وأذواق لذيذة وأن الناس أيضًا قد تألفت منها وكذلك الكائنات الأخرى ذات الحياة[22] وهكذا يتضح لنا أن أنكساجورس كان يفترض أن العالم فى بدايته أشبه بفوضى أو عماء مكون من خليط من البذور التى تحمل الأشياء جميعا، لكن ما علة النظام الذى شكّل جميع الموجودات من هذه البذور؟

يذهب انكساجوراس إلى أن العقل هو الذى بث النظام فى جميع الأشياء التى كانت، والتى توجد الآن والتى سوف تكون. وهذه الحركة التى أحدثها العقل هى التى أحدثت الانفصال[23] وأما بالنسبة للكائنات الحية فقد اعتقد انكساجوراس أنها أحدثت من الرطوبة والتراب بفعل الحرارة وتكاثرت فى الرطوبة وتوالدت الأنواع بعضها عن بعض[24] وقد تطور الإنسان أكثر مما تطورت سائر الحيوانات الأخرى التى نشأت معه وذلك لأن قامته المعتدلة أطلقت يديه فاستطاع أن يمسك بها الأشياء. والحياة العضوية كلها ظاهرة متصلة ففى الوقت الذى يعتبر فيه

---

[21] K. Freeman: Ancilla to the Pre-socratic Philosophers, Fr 1. P. 83.

[22] K. Freeman: Ancilla., Fr 4. P. 83.

[23] ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد الثانى. جـ٢، ص١٨٠.

[24] Diogenes Laertus: Lives of Eminent Philosophers, Transl. By: R. D. Hicks, Coll. The loeb Classical Liberary. William Heinemann ltd. London, 1980, Ch. 3. 5 – 10.

انكساجوراس الإنسان كالنبات من ناحية الإحساس والرغبة اعتبر أيضًا أن النبات كالإنسان يملك الشعور باللذة والألم ويملك العقل والذكاء(٢٥).

ونود الإشارة إلى أن تفسير انكساجوراس لنشأة الكائنات الحية وتطورها ليس منسجمًا مع مذهبه فى تفسير نشأة العالم ككل، على عكس أمبادوقليس الذى كان مذهبه فى تفسير نشأة العالم والكائنات الحية منسجمًا إلى حد ما على الرغم من نزعته الأسطورية الواضحة، وهذا ما نفتقده عند دراستنا لفلسفة انكساجوراس، فهو تارة يقول بعلة غائية منظمة كما هو واضح فى تفسيره لنشأة العناصر الأربعة وتارة أخرى يقول بعلة آلية كما فى تفسيره لنشأة الكائنات الحية. ولعل هذا راجع إلى أنه على الرغم من اعتباره العقل فى المقام الأول علة الحركة ووظيفته إدخال النظام إلى الكون وقت تكوينه والمحافظة عليه إلا أنه لم يوضح كيف أن العقل يؤدى وظيفته لتحقيق النظام وفق خطة محددة(٢٦).

ونصادف عند ديموقريطس اتجاهًا آليًا فى تفسيره لنشأة الكائنات الحية فقد ذهب إلى أن الحيوانات نشأت فى الأصل بواسطة تنظيم من أشكال الذرات(٢٧) فالحياة قد ظهرت عفوا دون قصد أو غاية أو خلق بفعل التولد الذاتى(*) أى بتولدها

---

(25) **Erica. Havelock: The Liberal Temper in Greek Politics, Yale University Press, Great Britain, 1957. PP. 10 – 11.**

وأيضًا: د. أحمد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص٢٠٤.

(26) **CF**

-Aristotle: Metaphysics., B."1". 985a, 17 – 18.

-S. Sambursky: The physical World of the Greek., Trans From the Hebrew by: Merton Dagui, Routledge & Kegan Paul, London, 1963. P. 82.

وأيضًا أفلاطون: محاورة فيدون، ترجمها عن النص اليونانى د. عزت قرنى، مكتبة الحرير الحديثة، القاهرة سنة ١٩٧٩م، فقرة ٧٩ أ. ص١٩٧.

(27) **Eric. A. Havelock: Op. Cit. P. 139.**

(*) تعتبر نظرية التولد الذاتى أول النظريات فى أصل الحياة والتى بنيت أصلاً على شئ من المشاهدة، وهذه الحياة النظرية على سذاجتها هى أول النظريات العلمية التى خرجت تفسر لنا كيفية نشوء الحياة أو أصلها. ومجمل ما فيها أن الأحياء الدنيا على اختلاف أنواعها نشأت هكذا من نفسها بطريقة التولد الذاتى من مواد الأرض غير الحية. والقول بتولد الكائن الحى من غير الحى له أصول أقدمها ما جاء فى الأسطورة المصرية القديمة (إيزيس وأوزوريس) حيث كانوا يعتقدون بتولد الضفادع والديدان من طمى النيل.

-See:

اتفاقًا مع الطين يستوى فى ذلك الإنسان والديدان والحشرات، فكل الكائنات الحية تتولد تلقائيًا من الطين، وتستمر الحياة بعد ذلك فى الكائنات الحية بالتناسل طبقًا للقوانين الطبيعية، وإذا كان الحيوان يتجه إلى تناسله بالغريزة فإن الإنسان يسعى إلى التناسل بدافع اجتماعى[٢٨].

مما تقدم يمكننا القول إن دراسة فلاسفة الطبيعة لأصل الإنسان ونشأته وتطوره جاءت على اعتبار أن الإنسان كائن عضوى كبقية الكائنات العضوية الأخرى التى تشاركه الحياة. وإذا كانت آراؤهم حول تطور الإنسان عن الأسماك أو غير ذلك من الكائنات لا تتفق ومنطوق عصرنا إلا أنه يجب النظر إليها فى ضوء الثقافة الإغريقية السابقة عليها والمعاصرة لها. وهنا تكمن قيمة هذه الآراء فى عصر كانت قوى الطبيعة تعزى إلى أفعال آلهة يتصفون بصفات البشر، وحيث كان البحث عن أصل العالم والإنسان فى قصص خيالى عن التزاوج الجنسى بين السماء والأرض حيث كان ذلك جاءت هذه الآراء السابقة لفلاسفة الطبيعة حول نشأة الإنسان كبداية أولى، وإرهاصات أولى جعلت أصحابها روادًا لنظريات التطور فى العصر الحديث التى قال بها "دى لامارك ١٧٤٤ - ١٨٢٩" و"تشارلز داروين ١٨٠٩ - ١٨٨٢"

وأود الإشارة إلى أننا إذا كنا قد نظرنا آراء فلاسفة الطبيعة حول أصل الإنسان بمنطق عصرهم على أنها طفرة إلى الأمام، فإن الحال يختلف عند النظر إلى نظريات التطور فى العصر الحديث التى رأت أن الإنسان فى صورته الراهنة قد تطور عن أنواع من الحيوانات المرجانية والكائنات البسيطة والقردة[٢٩]. إذ ليس من الصعب الرد على دعواهم بنفس منطقهم فحتى يومنا هذا مازالت القرود الشبيهة

-Stanley. D. Beck: The Simplicity of Science., Macillan Co., New York. 1956. PP. 9 – 12.
-L.L. Wooclruff: Foundation of Biology, Macmillan Co., New York, 1951. PP. 299 - 314.

(٢٨) د. أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص٢٢٣ - ٢٢٤.

-See Also:
-K. Freeman: The Presocaratic Philosophers, PP. 306 – 307.
-W. K.C. Guthrie: A history of Greek Philosophery. Vol II. P. 478.

(٢٩) راجع تشارلز داروين: أصل الأنواع. جـ١، ترجمة إسماعيل مظهر، مراجعة د. عبد الحليم منتصر، وزارة الثقافة، القاهرة سنة ١٩٦١م، ص١٢٠.

بالإنسان والتى قالوا بأن الإنسان قد تطور عنها مازالت تعيش بنفس الطريقة التى كانت بها فى الماضى تأكل الفواكه وتتدلى من غصن إلى غصن، وتهيم على وجهها مسيرة بغرائزها فلا أدوات ولا لغة ولا تكنولوجيا، ولا مستوطنات أو حضارة لها. ولم تتغير القرود والذئاب وغيرها من الحيوانات فى كامل التاريخ الإنسانى عن الأشكال الثابتة التى كانت عليها منذ ملايين السنين.

ولنا الحق أن نتساءل إذا كان الإنسان قد تطور بالفعل عن أنواع من هذه الحيوانات كما يذهب أصحاب نظريات التطور فلماذا إذا وقف مثل هذا التطور؟ ولماذا لا نجد كل عام مائة القردة قد دخلوا معنا فى الإنسانية يشاركونا حياتنا بكل وقائعها؟

نعم إن الإنسان هو بالفعل ذلك النوع الوحيد الذى كان يتغير باستمرار ويتطور منذ ذات اللحظة التى وجد فيها، لكن هذا التطور لا يعنى تطورا فى النوع بحيث يتطور الإنسان إلى كائن أخر، بل فى طبيعته وعاداته وفى مواقفه وتنظيمه الاجتماعى والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يملك صفات جوهرية عدا تلك التى تملكها كل الحيوانات الأخرى. إنه فى الحقيقة نوع يكمن فى تلك الصفات المميزة التى لا يشاركه فيها أى حيوان آخر - قدرته على حل المشكلات ومرونته غير المحدودة واستقلاله عن الأنماط السلوكية الموروثة وتميز شخصيته، وبخاصة وعيه الذاتى وتأهله الاجتماعى(٣٠).

خلاصة القول إنه من أجل تبديد الخرافات التى تجمعت حول بدايات الجنس البشرى علينا أن ننظر إلى الحقائق التى أصبحت واضحة تدريجيًا عبر نصف القرن الأخير من البحوث والاكتشافات ومناقشات الخبراء. وفى الوقت الذى توجد فيه عدة نقاط خلاف أصبح الخط الرئيسى لتطور الإنسان من أسلافه قبل الإنسان واضحًا إلى درجة معقولة، وهو يصبح أوضح كل يوم وإذ يتضح هذا الخط يظهر الطابع المضلل للأساطير الشائعة بشكل بين إلى أن لا يبقى أى مبرر لما يسمى

---

(٣٠) جون لويس: الإنسان ذلك الكائن الفريد، ترجمة د. صالح جواد الكاظم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٦م، ص٦٩

بأسطورة بدايات الإنسان بالقرد العارى والإنسان الافتراسى. إن الحقيقة أكثر إثارة للاهتمام والأمل وهى تستند إلى الواقع لا إلى الخيال.

ثانيًا: النفس وعلاقتها بالمعرفة

لم تكن طبيعة الإنسان من القضايا التى غابت عن العقل الإغريقى فى بداية رحلته مع الفكر الفلسفى بل لقد شغلت هذه القضية تفكير فلاسفة الطبيعة قبل سقراط إلى حد ما. وأصبح من الواضح لديهم بعد إسهامات المرحلة الأسطورية فى هذا المجال أن الإنسان ليس فقط مجرد جسم مادى بل يوجد لديه بالإضافة إلى هذا الجسم شئ آخر له آثاره الواضحة فى هذا الجسم. إنها النفس التى أعطى لها فلاسفة الطبيعة الجانب الكبير من اهتماماتهم، واختلفوا فيما بينهم حول ماهيتها وطبيعتها وما يتعلق بها من قضايا تخص الإنسان وتميزه عن غيره من بقية الكائنات العضوية[٣١].

فقد كانت حركة الكائنات الحية مثار تفكير الفلاسفة منذ وقت بعيد، وهذا ما لفت نظر طاليس الذى خُيل إليه أن فى الكائنات قوى غامضة حية هى التى تحركها، وليس لدينا ما يدلل على ذلك غير ما نسبه إليه أفلاطون وأرسطو فى هذا الشأن حيث يقول أفلاطون فى محاورة القوانين مشيرا إلى مذهب طاليس "جميع الأشياء مملوءة بالآلهة"[٣٢] ويضيف أرسطو فى [كتاب] النفس بأنه روى عن طاليس قوله "إن فى حجر المغناطيس نفسا لأنه يجذب الحديد" ويعلق أرسطو على هذا الاتجاه بقوله إن طاليس يجعل من النفس مبدأ للحركة والفعل فى كل الأشياء وهذا ما يعنيه بقوله جميع الأشياء مملوءة بالآلهة[٣٣] وليست الأشياء الحية فقط هى التى لها نفس بل أيضًا كل ما يحرك ذاته، فحجر المغناطيس فيه نفس لأنه يجذب

---

[31] See:

J. Barnes: The Presocratic Philosophers, Routledge & Kegan Paul, London.1988. P. 472.

[٣٢] أفلاطون: محاورة القوانين، ك٣، ص١٦٤.

[33] Aristotle: De Anima, transl. by: J. A. Smith, in the "Basic works of Aristotle" with an Introduction by Richard Mckeon, Random House of New York 9194. B1. 405. 20a.

الحديد، والماء يملك نفسًا داخله لأنه يحرك ذاته فالنفس إذا منتشرة فى كل مكان فى الكون وهذا ما ذهب إليه بض الباحثين مؤيدين فى ذلك أرسطو(٣٤).

وهكذا يصبح الكون كله عند طاليس أشبه بكائن حى تحركه نفس كلية وتبدو حيوية هذه فى كل الموجودات التى تتحرك بقوة النفس. ونخلص من هذا إلى أن طاليس فطن إلى النفس كعلة محركة لكن لم يصلنا أى دراسة أخرى عن طاليس حول أية قضايا تخص هذه النفس أو ما يتعلق بها.

ومن بين الفلاسفة الذين أرخ لهم أرسطو فى دراسته للنفس انكسمانس ثالث فلاسفة المدرسة الملطية، ويربط أرسطو بين قول انكسمانس بالهواء كمبدأ أول للعالم المادى وبين نظريته فى النفس، فالنفس عند انكسمانس - كما يرى أرسطو - هى الهواء ذلك لأن الأول ظن أن الهواء ألطف الأجسام وأنه المبدأ الأول وهذا هو السبب فى أن النفس تعرف وتحرك من حيث أن الهواء ألطف الأجسام هذا ما يذهب إليه أرسطو فى عرضه لمذهب انكسمانس فى النفس(٣٥) وبصورة أكثر وضوحًا ربط انكسمانس بين دور النفس فى الجسم، ودور الهواء فى العالم، فكما تُخرج النفس الجسم إلى الحياة، فالهواء يُخرج العالم إلى الوجود على اعتبار أن الهواء فى حد ذاته نفس(٣٦) فالإنسان والطبيعة إذا خاضعان لنفس القوى المحيية لأن العالم يتنفس الهواء وبه يحيا، وكذلك الإنسان يتنفس الهواء وبه يحيا، وهنا نصل إلى التوحيد بين المبدأ الأول الهواء والنفس عند انكسمانس وكذلك النفس والحياة(٣٧). ولقد ساير انكسمانس فلسفته الطبيعية حتى النهاية، وذلك فى وصفه لطبيعة النفس على أنها مادية خاضعة للضرورة الطبيعية شأنها شأن أى شئ مادى(٣٨) وهذا ما يبرر قولنا السابق أن الإنسان كان فى الفلسفة الطبيعية جزءاً من الكون يسرى عليه كافة

---

(34) M. T. Mcclure: The Greek Concept of Nature, the Philosophical Review, Vol. XIII, New York 1934. P. 118.

(35) Aristotle: De Anima. B.1. 405. 22a.

(36) Hegel: Lectures on the History of Philosophy. Vol I. Trans. By: E.S. Haldone & F.H.simon, Routledge & Kegan Paul, London.

(37) M. T. Mcclure: Op.Cit., P. 119.

(38) G. Vlastos: The Theology and Philosophy. P. 123.

قوانينه، ومما يلفت النظر أن انكسمانس أوشك بالفعل على تفسير نشأة العالم بالنفس وطبيعتها، ثم فى الوقت نفسه كاد يفسر النفس الإنسانية بالعالم المادى ذاته.

ومع هيراقليطس تزداد النزعة الإنسانية وضوحًا مع أنه قد لقب بالفيلسوف الغامض نظرًا لصعوبة وغزارة أسلوبه[٣٩] وفى فلسفته تظهر بوادر كثير من القضايا الإنسانية التى تتعلق بالإنسان سواء على مستوى الناحية الجسمية أو الناحية الروحية، فقد اهتم بدراسة النفس الإنسانية وعلاقتها بمعرفة العالم ومهد بذلك الطريق لأول مرة للخوض فى نظرية المعرفة التى أصبحت مثار جدل طويل عبر عصور الفكر الفلسفى، وكذلك اهتم هيراقليطس بالحياة الإنسانية، وقدم الكثير من المبادئ الأخلاقية التى تهدف إلى الرقى بالإنسان..

ويصعب الفصل فى فلسفته بين ما هو طبيعى وما هو إنسانى، فهو فى فلسفته يستخدم تعبيرات واصطلاحات إنسانية كما لو كانت الطبيعة قوة شخصية أمامه[٤٠]، فالنار هى المبدأ الأول للوجود منها تنشأ جميع الأشياء، والإنسان يتركب من نار وماء وتراب، والنار حياة الإنسان إذا حين تغادر الجسد فإن التراب والماء لا يساويان شيئًا[٤١] والنار أيضًا هى القانون أو اللوجوس الإلهى الذى ينظم عملية النشأة والتكوين، فالكل ينشأ من النار ويفنى ثا" بالنار فى دورات محدودة وفقا لقانون القدر[٤٢] وطبيعة هذا القانون أو اللوجوس الذى يحكم كل الأشياء، هو الصراع الدائم بين الأضداد "فالحرب عامة للكل" وهى التى جعلت بعض الأشياء آلهة، وبعضها الآخر بشرًا وبعضها أحرارًا وبعضها عبيدًا[٤٣].

وانطلاقًا من هذا القانون العام نادى هيراقليطس بالبحث عن الحقيقة التى كما يقول ظاهرة وعامة للناس، ولكنهم لا يستطيعون النفاذ إليها لجهلهم ولكسلهم.

---

[39] E. Zeller: Outlines of the History of Greek Philosophy. P. 45.

[40] W. Jeager: The Theology of the early Greek Philosophers. P. 17 – 18.

[41] E. Zeller Op. Cit. P. 44.

[٤٢] د. أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص١٠٥ شذرة ٢٥، ٢٦.

[43] J.Burnet. Early Greek philosophers. Fr 62.P. 173.

وأن هذه الحقيقة هى أن الأشياء التى تبدو كثيرة ومتضادة هى واحدة، وأن الواحد متعدد أيضا. ومن هنا فالحكمة ليست معرفة الأشياء المتعددة، بل هى إدراك الوحدة الداخلية للمتضادات. وهذه دعوة مبكرة للفكر والتأمل العقلى نادى بها هيراقليطس جميع الناس من أجل بلوغ الحكمة المتمثلة فى إدراك اللوجوس، لأن العقل الذى نمتلكه جزء من العقل الآلهى، والفكر هو سمة مشتركة بين جميع الناس وهو الفضيلة الأسمى(٤٤).

وفى هذا المقام يفرق هيراقليطس بين عمل العقل وعمل الحواس، فالحواس ثلاثة: البصر والسمع والشم وأهمها جميعا البصر، ثم السمع لأن العين أصدق خبرا من الأذن ورغم هذه المفاضلة الواضحة بين الحواس، إلا أنه يرى أن الحواس لا تحكم على الأشياء، فهى لا تعدو أن تكون نوافذ للمعرفة، ولذلك كان إدراكنا فى اليقظة أفضل من إدراكنا فى النوم، لأننا فى النوم نقطع صلتنا بالعالم الخارجى فالحواس لا تفيدنا إلا فى معرفة الظاهر المتغير، وبالتالى لا نستطيع الوصول للقانون العام للأشياء بل هذا من وظيفة العقل(٤٥) بهذه التفرقة التى وضعها هيراقليطس بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية أثار الإشكاليات الأولى لنظرية المعرفة التى سوف تحظى باهتمام كبير من اللاحقين.

ينتقل هيراقليطس بعد ذلك إلى دراسة النفس الإنسانية بادئا بقوله: "لن تجد فى طريقك حدود النفس إذا سرت إلى آخر الطريق لأن قانونها شديد العمق"(٤٦) وهذه الصعوبة التى يثيرها هيراقليطس حول النفس أو الروح راجعة إلى كونها جزءا من النار الحية الخالدة، ومستقلة عن الجسد من حيث هى مبدأ ثابت، وهى مثل كل شئ فى العالم، إنسانية بقدر ما هى كونية(٤٧). والنفس من أصل رطب أو أنها تبخر من شئ رطب، ولا يفرق هيراقليطس بين عملية التبخر وعملية التحول إلى النار، وهى إن شابهت الموجودات بتغيرها الدائم فى طريقين صاعد ونازل فإن لها

---

(٤٤) ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس، ترجمة حاتم سليمان، دار الفارابى، بيروت سنة ١٩٨٧م، ص٢٦٥.

(٤٥) د. محمد فتحى عبد الله: المعرفة عند فلاسفة اليونان، الدار الأندلسية، الإسكندرية سنة ١٩٩٥م، ص٢.

(46) K. Freeman, Ancilla to the Pre-socratic philosophers, Fr 45. P. 27.

(٤٧) ثيوكاريس كيسيديس: المرجع السابق، ص٢٤١.

خصائصها الذاتية، أو أنها أقل الأشياء جسمانية، وحركاتها ذاتية تلقائية وليست بفعل قوة خارجية(٤٨).

وإذا كانت النفس فى حركاتها الصاعدة والهابطة تسير بانتظام، لكن هذا لا يمنع إن الإنسان عرضه للتأرجح بين النار والماء، الكل يطلب الغلبة والسيطرة، وليست هناك نفس يتم التوازن فيها بين الماء والنار إلى الأبد، وفى غلبة أحدهما يكون الموت، فموت الأنفس أن تصبح نارًا أو ماء، غير أن الحياة والموت سواء من حيث إنه إن تغلبت الرطوبة على الجسم وغاصت الأرواح إلى الماء ثم التراب خرج من التراب ماء وتتولد من الماء روح جديدة. ففى موت الإنسان ميلاد إنسان جديد، وهكذا يتبادل الأحياء والأموات مراكزهم، وهذا يصدق على الأنفس التى كان موتها نتيجة غلبة النار، ويقدر هيراقليطس الدورة التى تحفظ التوازن بين الحياة والموت بثلاثين عامًا أصغر فترة لكى يصبح الإنسان جدًا(٤٩).

وحول مصير النفس الإنسانية يعلق هراقليطس بشئ من الغموض فيقول: "إن ما ينتظر الناس بعد الموت هو ليس ما يأملونه، ولا ما يتصورونه" ويقول أيضًا: "تنهض الأرواح فى الجسم وتقوم على حراسة الأحياء والموتى" وأيضًا: "للأرواح حاسة الشم فى الجحيم"(٥٠). وكما هو واضح من هذه الشذرات السابقة أن هيراقليطس يقول بخلود النفس على اعتبار أن ، .ه النفس جزئيات من النار الأبدية، ولكن هناك وجهة نظر أخرى لا تعترف بخلود النفس عند هيراقليطس وذلك لأن تصور أجزاء النار الكونية التى تتكون منها النفس تستمر فى الوجود إلى زمن ما بعد موت الجسد، ولكنها تخضع فيما بعد، مثل كل الأشياء لسلطة النار، والحركة والتغير فيحل العدم فيها، وتهلك الأرواح إلى النار وتذهب الأخرى إلى الأسفل بفعل تحولها إلى ماء(٥١).

---

(48)J. Burent. Op. Cit. P. 151.

(49)Ibid: PP. 154.

(50)K. Freeman : Op. Cit., Frags 27, 63, 98.

(51)E. Zeller: Op. CitP. 47.

ويبدو هذا الاختلاف والتناقض في مذهب هيراقليطس حول مصـير النفس، إيمانه بالخلود تارة، وتأكيده على التغير المستمر تـارة أخـرى، ولعـل هـذا التنـاقض راجع إلى أن إيمانه بالخلود لم يكن رأيًا عقليًا خالصًا وإنما عقيدة مرتكزة على أسـس دينية(٥٢) ولقد ترتب على إيمانه بخلود النفس القول بأن مصير الإنسان رهن بأخلاقه وليس لدينا ما يكفى لتصور العنصـر الأخلاقـى كمـا رسمـه هـيراقليطس فـى فلسـفته الغامضة والذى جعل مصير الإنسان رهنًا به(٥٣).

ولكن يمكننا من خلال الشذرات التى يصف فيها النفس الإنسـانية التعـرف على حقيقة هذه المسألة فهو يقول: "سعادة الأنفس أن تصبح رطبة" ويقول: "النفـس الجافة أحكم وأفضل"(٥٤) ولتوضيح ذلك يذهب هيراقليطس إلى أن السعادة ليسـت فـى اللـذات الحسـية وليسـت فـى السماع لصـوت اللـذات والشـهوات، وهـاجم أولئـك الباحثين عن الثروة من أجل إرواء لذات الجسم، والذيـن ينصرفـون إلى هـذه اللـذات إنما يفسدون روحهم ويجعلونها رطبة، فالميل للذات الحية تنشأ عن هيمنـة العنـاصر الرطبة على العناصر الجافة للنفس(٥٥).

والسعادة الحقيقة للإنسان تتوقـف علـى مقـدار مـا يبذلـه مـن فـهم لتفسـير القانون العام وما يظهره من طاعة لتقبل حكمة. وكذلك يـرى هـيراقليطس أن مقيـاس الحكمة والسلوك الحسن يكمن فى توافق أقوال الفرد وأفعاله مـع هـذا القـانون العـام فإطاعته تعنى الالتزام بما هو عام وصادق لأن عدا ذلك هو تضليل وخداع مثل خـداع الحواس(٥٦).

وكما هو واضح أن تفكير هيراقليطس الأخلاقى كان متفقًا تمامًـا مـع تفكـيره فى المسألة الطبيعية حيث بنى فلسفته الأخلاقية على المعـانى العقليـة التـى يوحـى

---

(52) W. C.K. Guthrie: A History of Greek philosophy. Vol. I. P. 447.

(53) E. Zerller: Op.Cit., P. 98.

(54) K. Freman: Op. Cit., Frags, 77 – 81. PP. 30 – 32.

(٥٥) ثيوكاريس كيسيديس: المرجع السابق، ص٢٧٣ – ٢٧٤.

(56) Henry. Sidgwick: Outlines of the History of Ethics, Macmillan & Co., Limited, 5 th ed. New York 1902.PP. 14 – 15.

بها منطق فلسفة الطبيعة لذلك فهو من الفلاسفة القلائل الذين نضع فلسفتهم الطبيعية على كفة متعادلة مع فلسفتهم الإنسانية لأنها متوقفة عليها، ومترتبة على نتائجها، فالعنصر الذى رد إليه الموجودات هو عنصر عاقل، لا تنفصل فيه المادة عن القوة، وهذه القوة هى الحركة المستمرة تسير وفقًا لقانون طبيعى مبثوث فى قلب الكون وسابق لزمانه، وهذا القانون هو العنصر الأساسى الذى تدور طبقا له حركة الكون المادية وهو الذى يرسم قدرها ويقرر مصيرها ولذلك فالإنسان يخضع خضوعًا مطلقًا لهذا القانون كما تخضع له الأشياء.

وهذا القانون الطبيعي عند هيراقليطس موجود قبل الآلهة بمعنى أنه أبعد من أن يتحكم فيه قضاء إلهى أو أن تبدله إرادة إنسانية[٥٧] بل يجب أن تستمد كل القوانين البشرية من هذا القانون الإلهى أو الطبيعى، وينبغى على كافة الناس الدفاع عنه كما لو كانوا يدافعون عما يحمى مدينتهم[٥٨].

وإذا كان هيراقليطس يقيم قانون الحياة الأخلاقية على أساس القانون الطبيعى إلا أنه لا يكتفى بذلك، بل جعل من المبدأ العام للطبيعة (الصيرورة) مبدأ للحياة الأخلاقية ويظهر ذلك بوضوح فى رؤيته للخير العقلى المطبق على النواحى الأخلاقية ويظهر ذلك بوضوح فى رؤيته للخير والشر على أنهما متلازمان ولا يمكن أن ينفصلا فى الحياة، لأن الحياة إذا ساد فيها عنصر واحد فإنها لن تتحرك لأن الصراع هو الذى يولد حركة الحياة. كذلك فإن هذا الصراع موجود بين الآلهة. وهذا ما جعل هيراقليطس يهاجم هوميروس الذى دعى إلى السلام بين الآلهة على الأرض، لأنه لا يتصور أن يوجد سلام وتوجد حياة ما فى الوقت نفسه[٥٩] فكل الأشياء جميلة وعادلة وخيرة بالنسبة للآلهة أما الإنسان فتبدو له بعض الأشياء خيرة وبعضها عكس ذلك. إن كل الأضداد متساوية لدى الآلهة لأنها تسير جميعًا بقدر محتوم لا مفر منه فى حين أن جهل البشر بالتناغم الخفى وباللوجوس الإلهى هو الذى يبعدهم عن الحقيقة فيسخطوا على بعض الأحداث ويعدونها شرًا مع أنها فى

---

(٥٧) محمد أمين المفتى: فكرة عن فلسفة سقراط، ص٣٨ – ٣٩.

(58) Frank. Thilly : A History of Philosophy. PP. 35 – 36.

(٥٩) محمد أمين المفتى: المرجع السابق، ص٣٩.

الحقيقة أمور ضرورية تمامًا ضرورة الأحداث الخيرة(٦٠) وهذا دليل واضح على أن هيراقليطس كان متفائلا فى أخلاقياته إلى حد ما، كذلك كان اهتمامه بالإنسان على درجة عالية تفوق السابقين عليه.

مفهوم النفس عند فيثاغورس

إذا كان هيراقليطس يؤكد على وحدانية الكون وعدم التعارض بين الروح والجسد أو المماثلة بينهما فإن فيثاغورس يؤكد على النظرية الثنائية فى الإنسان (الجسد - النفس أو الروح) ولم يقدم فيثاغورس أى تحديد أو دراسة حول الجسم الإنسانى، وإنما كان قوام مذهبه الإنسانى يدور حول النفس وعلاقتها بالجسد ومصيرها بعد الموت(٦١) فقد ذهب إلى أن النفس متميزة عن الجسد أى أن جوهرها مختلف عن جوهر البدن، ولها وجود سابق عليه. وهذا ما يقودنا للحديث عن أشهر المعتقدات المنسوبة لفيثاغورس حول النفس وهى عقيدة التناسخ أو تعاقب الولادات المختلفة التى آمنت بها المدرسة الفيثاغورية وعلى رأسها فيثاغورس.

ويحدثنا زينوفان الذى كان معاصرًا الفيثاغورس فى بعض أشعاره أنه أوقف شخصا عن ضرب كلب يعوى لأنه عرف فيه صوت أحد أصدقائه، ويذهب هرقليدس بوتيكوس (القرن الرابع ق. م من اتباع أفلاطون وأرسطو) إلى أن فيثاغورس كان يؤمن بوجود نفسه فى حياة أخرى سابقة(٦٢) ويلخص فرفوريوس فى سيرة فيثاغورس عقيدته فى التناسخ بقوله إن النفس تتحول إلى أشكال حية مختلفة، وأن الأحداث تتعاقب على سبيل الدور، فما من جديد تحت الشمس، وأن جميع الكائنات الحية على درجة عالية من القرابة ويضيف فرفوريوس أن فيثاغورس أول من أدخل هذه المعتقدات ولاسيما عقيدة التناسخ(٦٣).

---

(60) K. Jaspers: Anaximander, Heraclitus,Parmenides and Plotinus, Trans by: R. Robinson and ed, Oxford University Press,London 1962. PP. 14 – 15.

(61) G. S. Kirke & Raven: The Presocratic Philosophers. P. 104 – 105.

(٦٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص٧٨.

(63) G. S. Kirk & Raven. The Presocratic Philosophers. P. 223.

ولعل هذا القول ليس علـى درجـة كبيرة مـن الصـواب، لأن أصـول عقيـدة التناسخ كانت متداولة فى بلاد اليونان قبل فيثاغورس داخل النحلـة الأورفيـة، وإن كان هيرودوت يذهب إلى أن القول بتعاقب النفـس فـى أجسـام الحيوانـات المختلفة مستمد من المصريين القدماء مع أن البيانات التاريخية تتنـافى مـع هـذا القـول، فلـم يُنقل عن المصريين القدماء مذهب واضح فى التناسـخ، وإن صـح أنـهم كـانوا يؤمنـون بالخلود الجسدى[٦٤] على أية حال فالقول بالتناسخ له أصوله الهنديـة التـى أخـذت عنها النحلة الأورفية وعملت على نشـر معالمـها فـى تـداول هـذه العقيـدة فـى بـلاد اليونان خاصة لدى أتباع المدرسة الفيثاغورية، لكن هذا لا يعنـى أن الفيثاغوريـة قـد أخذت بهذه العقيدة كما هى عن الأورفيـين، صحيـح أن فيثـاغورس شـاركهم القـول بتناسخ النفس فى دورات، كذلك شـاركهم فـى القـول بـأن هـدف الحيـاة الإنسـانية التطهر من فساد الجسد وخطيئة النفس ليصبح الإنسان روحًا خالصًا ويلحــق بالعـالم الروحانى الذى ينتمى إليه بالضرورة[٦٥] أما عن كيفيـة التطـهر وخـلاص النفـس مـن دائرة الدورات المتعددة فهذا ما خالفهم فيه فيثاغورس وتبدو فيـه أصالتـه الحقيقيـة. وفى هذا يقول سارتون: "إن الرغبة فى التطهر والخلاص مفطورة فى أفاضل الناس، وامتدت جذورها قبل فيثاغورس إلى الأسرار الأورفية وغيرهـا مـن الطقـوس الدينيـة، ولكن فيثاغورس هو فى الأرجح أول مـن جمـع بين التطـهر والخـلاص، وحـاول أن يدمجها بالرغبة فى المعرفة وخاصة المعرفة بالرياضيات والتناسب والموسيقى"[٦٦].

والإنسان فيما يرى فيثاغورس غريب فى هذا العالم لأنه يعيش فـى وسـط لا يحقق حياة النفس الخالدة، وإذا كان الجسـد مقـبرة للنفـس فـإن الإنسـان لا يجـب مطلقا أن يفكر فى الانتحار، لأن الروح ملك الآلهة، إذا فماذا يفعل الإنسان؟ مـا هـو طريـق الخـلاص مـن سجن الجسد وخطيئـة النفـس؟ يجيـب فيثـاغورس عـن هـذا بتوضيحه الوسائل أو الأساليب التـى يجـب أن يسـتخدمها الإنسـان الـذى يريـد أن يحيا حياة خالدة فالناس فى هذه الحياة ثلاث طوائف تقابل الأشكال الثلاثة للنـاس

---

[٦٤] هيرودوت: الكتاب الثانى، فقرة ٤٢٠، ص١٤٨.

[٦٥] و. ك. س.جثرى: فلاسفة الإغريق، من طاليس إلى أرسطو، ترجمة د. رأفت حليم سيف، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، مطابع الطليعة، الكويت سنة ١٩٨٨، ص٤٠.

[٦٦] جورج سارتون: تاريخ العلم، جـ١. ص٤٤١.

الذين يوفدون إلى الألعاب الأوليمبية وخير الناس جميعا وأفضلهم أولئك الذين جاءوا ينظرون إلى ما يجرى وحسبهم ذلك، فهم أرقى الناس عقلا وأشغلهم روحا. فالإنسان الذى يفكر فى أن يكرس عقله للعلم هو الفيلسوف حقًا لأنه هو الذى يرمى إلى تحقيق غاية روحانية مثلى عن طريق التعقل والنظر وهذه الغاية هى الفرار من آلام دورات التناسخ وتكرار الميلاد(٦٧).

وإلى جانب الاشتغال بالعلم الرياضى زاول الفيثاغوريون الموسيقى لعلاج النفس كما يستخدم الدواء لعلاج الجسد، ويرى أعظم الموسيقيين فى الزمن القديم وهو أرستكسينوس التارنتى (النصف الثانى من القرن الرابع ق.م) أن الفيثاغوريين استخدموا الموسيقى فى تطهير النفس كما استخدمت الأعشاب فى تطهير الأبدان ويمكن أن نزعم مطمئنين أن تلك الإشارة تنطبق على فيثاغورس نفسه أو على أوائل تلاميذه(٦٨).

إذا الجديد عند فيثاغورس هو رفعة للتطهير من المنزلة العملية إلى المرتبة النظرية وفى سبيل ذلك اتخذت الفلسفة الرياضية نوعًا من المعرفة الحقيقية الثابتة الواقعية والمكنة التطبيق على الحياة الإنسانية فى نواحيها العملية والعقلية، فالعقل خلال استغراقه فى العلم الرياضى يجند معه كل النزعات العقلية والروحانية لكى تبحث عن الحقيقة الملموسة، ولا يتوقف نجاح البحث العقلى على مزايا العقل وإرهاق ملكاته فحسب بل يتوقف أيضًا على مقدار ما تبلغه النفس من الهدوء والاستقرار حيث يساعد الهدوء النفسى على عدم تشتت نواحى التفكير(٦٩).

ولم يكتف فيثاغورس بهذه الناحية النظرية فى مذهبه من أجل التطهير والخلاص، بل وضع جانبا عمليا يميل إلى التقشف وحرمان النفس من كثير من مظاهر الحياة حرمانًا قاسيًا لا يُعرف مغزاه إلا بسر من أسرار المذهب الغامضة. وقد انحصر هذا التقشف بقائمة تضم مجموعة من الوصايا لعل أهمها: الامتناع عن أكل

---

(67) Frank Thilly: Op. Cit., P. 31.

-See Also:
-T. Gomperz: Greek Thinkers. Vol I.P. 121.
-J. Burent: Early Greek philosophy. P. 108.

(٦٨) جورج سارتون: المرجع السابق، جـ١، ص٤٤١.

(٦٩) محمد أمين المفتى: المرجع السابق، ص١٧.

الفول. وألا يأكل من رغيف كامل، وألا يمس ديكًا أبيض وألا يلتقط ما قد سقط، وقد فتحت الجمعية الفيثاغورية صدرها للجنسين، فـهم أخـوة متحـابون تجمعـهم فكـرة الوحدة، ويضمهم الوجود المشترك وتربطهم رابطة العمل من حيث إن المذهب وسـيلة وغاية[70] وامتدت دعوة فيثاغورس إلى الرفق بالحيوان وكذلـك الرفـق بالإنسـان أيضًا فمن وصاياه أن يكرم المرء الكبار في السن وأن يعامل أقرانه ولا يجعـل مـن أصدقائه أعداء بل على العكس على الإنسان أن يعمل على جعل أعدائه أصدقاء، وأن لا ينظر إلى شئ كما لو كان ملكًا خاصًا لـه وأن يقدس القانون ويحـارب الفوضـى[71] فطاعـة قانون الدولة شئ واجب وعلى المرء أن يحاسب نفسـه يوميـا. وممـا يلفـت النظـر أن فيثاغورس بذل جهدًا مدهشًا من أجل أن تتحد حياة الإنسان بالحياة الإلهية[72].

تلك هي خلاصة التعاليم الفيثاغورية على المستويين النظرى والعملـى والتـى نادى بها فيثاغورس من أجل تحقيق الهدف المنشود وهو التحرر مـن عجلـة الميـلاد. والسؤال الذى يطرح نفسـه الآن هـو هـل اسـتطاعت الفيثاغوريـة أن تحقـق فلسـفتها الإنسانية كفلسفة مستقلة؟ في الحقيقة أن الفيثاغورية كان شأنها في ذلك شـأن كـل الفلسفات السابقة عليها، فهي على الرغـم ممـا قدمتـه مـن نـواحٍ أخلاقيـة، نظريـة وعملية، إلا أنها اعتبرت الإنسان جزءاً من الطبيعـة وأنـه مقيـد بـالقوانين الطبيعيـة التى تحكم الكون. فقدر الإنسان ومصيره متوقف على أعماله بقدر ما هو متوقف أيضًا على حقائق النفس وقوانينها الأولى[73] فالتناسخ وتعـاقب النفس يتـم بـإملاء وتنظيـم القانون الإلهى للكون. فلا يتم تخيير النفس بين الأجسام لكـى تختـار الجسـم الـذى سوف تحل فيه، بل تجبر النفس على أن تحل في جسد معين حسب نوعية الحياة التى كانت تحياها في حياتها السابقة من طاعة أو عصيان للقانون الإلهى[74].

---

[70]G. Burnet: Op. Cit., P. 96.

[71]Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers, Vol II. 20 – 42.

[72]Henry.Sidgwick: Op. Cit., P. 13.

[73]–S. E. Forst: Basic Teachings of Greek Philosophers. P. 38.

[74]E. Zeller: A History of Greek Philosophy, Trans by: S. F. Allyer, 2 Vols, Longmans Greek and Co., London, 181, P. 494.

وإذا كانت النفس يمكنها أن تتحرر من عجلة الميلاد والتناسخ بواسطة التطهير وحياة التقشف والتأمل كما ذكرت سابقًا، فإن هذا الأمل لم يكن ممكنا أن يفوز به سوى قلة قليلة جدا من الناس، وحتى لو أمكن وفاز الإنسان بهذا وحصل على الخلاص فسوف يلقاه بالمرصاد الحساب الأخروى الذى آمن بوجوده الفيثاغوريون إذ عندما تموت النفس تحاسب على ما فعلته فى حياتها السابقة وينتهى بها الحساب إما إلى النعيم وإما إلى العذاب فى هاديس فترة من الزمان ثم يعاد بعثها من جديد[٧٥].

كان لهذا الجانب الإنسانى فى فلسفة فيثاغورس أصداؤه الواسعة سواء على مستوى العامة من الجمهور أو على الفلاسفة من بعده، وأول ما نقابل ذلك عند أمبادوقليس الذى جمع فى نزعته الإنسانية بين التعاليم الأورفية والفيثاغورية. وفى سبيل ذلك وضع قصيدته فى التطهير والتى عبرت عن أصول هذه التعاليم. ويؤكد أمبادوقليس فى هذه القصيدة أن الإنسان مركب من جسد ونفس[٧٦] وقد سبق الحديث عن أصل الجسم الإنسانى فى نشأته شأنه فى ذلك شأن الكائنات العضوية الأخرى.

وأما عن النفس فهى عنده مركبة من العناصر الأربعة (النار - الهواء - الماء - التراب) وبالتالى فهو يوحد بين النفس وبين هذه العناصر الأربعة التى وضعها أساس العالم المادى[٧٧] ويعترض أرسطو على هذا المذهب الذى يفترض أن النفس وموضوعاتها شئ واحد لأن الحال فيما يرى أرسطو غير ذلك، فالعناصر ليست هى موضوعات النفس الوحيدة فالنفس تعرف أشياء كثيرة أخرى[٧٨] ولعل أمبادوقليس

وأيضا د. محمود مراد: مفهوم الحرية فى الفلسفة اليونانية، رسالة دكتوراه غير منشورة كلية الآداب بسوهاج، جامعة جنوب الوادى سنة ١٩٩٧م، ص٢٤.

(75) E. Zeller: A History of Greek Philosophy., p. 488.

وأيضا د. محمود مراد: مفهوم الحرية فى الفلسفة اليونانية، رسالة دكتوراه غير منشورة كلية الآداب بسوهاج، جامعة جنوب الوادى سنة ١٩٩٧م، ص٢٤.

(٧٦) ول ديورانت: قصة الحضارة المجلد ٢ جـ٢، ص٢٦ - ٢٧.

(77) Aristotle: De Anima., B. 404a. 10 – 13.

(78) Ibid., B. "1". 409B. 25 – 30.

كان يستهدف من قوله إن النفس مركبة من العناصر الأربعة السماح للنفس الإنسانية بمعرفة جميع الأشياء التى تعد العناصر الأربعة أصولها الأولى، وهذا ما نرجحه هنا ومما يؤيد هذا أنه قال إن الشبيه يعرف بالشبيه، بمعنى أن ما يتركب منه الشئ فهو يدركه بالضرورة.

ولكى يوضح أمبادوقليس كيف تتم عملية الإدراك ذهب إلى أن سطح الجسم تغطيه مسام كثيرة تتقبل إشاعات تصدر من المحسوسات وعندما تنفذ الإشعاعات إلى الأعضاء الحاسة فإنها تلقى بممادة مشابهة لها فى العضو الحاس، وكذلك اهتم أمبادوقليس بتفسير عمل الحواس المختلفة، وخاصة حاسة البصر، فذهب إلى أن العين تتركب من النار، والماء ويعزل النار عن الماء غشاء رقيق تنفذ من خلاله النار إلى موضوعات الرؤية كما ينفذ الضوء من المصباح[79] والأذن كالناقوس تستقبل الهواء المتحرك فى الخارج وتقرع طبلة الأذن، غير أنه لم يبين ماذا يحدث داخل الأذن حتى يتم السمع. ويرجع الشم إلى التنفس إذ تتطاير جزئيات من الأجسام مع الهواء الذى نستنشقه، واللذة والألم من قبيل الإحساسات إذ تحدث اللذة من ملاقاة الشبيه للشبيه ويحدث الألم من مقابلة الضد. والدم هو آلة التفكير، لأن الدم أكثر ملائمة لامتزاج العناصر. وأعظم الناس ذكاء أولئك الذين تعتدل فى دمائهم نسبة العناصر وأقلهم ذكاء الذين تضطرب النسبة فى دمهم[80].

هذا عن طبيعة النفس وعلاقتها بالمعرفة، وأما عن حقيقة النفس ومصيرها فقد ذهب أمبادوقليس تحت تأثير الأورفية والفيثاغورية إلى أن النفس كان لها وجود سابق على الجسد، ولذا نراه يعتقد أنه هبط إلى الأرض من حالة الألوهية السعيدة وأصبح يمشى بين الناس فى الأرض [81] كما أولع أمبادوقليس بعقيدة تناسخ الأرواح وراح يرد أنه كان من قبل صبيا وبنتا وشجرة وكذلك طائرا وسمكة[82] وتبعا لهذه العقيدة ذم أكل اللحوم لأن الحيوانات ما هى إلا تجسيد جديد لبعض الآدميين. وكان يعتقد أن الناس جميعًا كانوا من قبل آلهة ولكنهم خسروا مكانتهم فى السماء

---

[79] د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، ص١٠٣.

[80] د. أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص١٧٩ – ١٨٠.

[81] د. أحمد فؤاد الأهوانى، شذرة ١١٩.

[82] نفس المرجع: شذرة ١١٧.

لارتكابهم شيئا من الدنس أو العنف وظن أنه هو نفسه كان آلهًا قبل مولد كإنسان لذا فقد حيكت بين كثير من أصدقائه الأساطير والخرافات حول شخصيته(٨٣).

وليس لدينا من القواعد الأخلاقية التى نادى بها أمبادوقليس سوى دعوته لضرورة إطاعة القانون الخالد، فلا نفعل ما ينهى عنه هذا القانون، لأنه إذا ما خرق أى إنسان القانون الإلهى سوف يكون مصيره فى الآخرة هو العذاب الشديد فسوف يطرد من النعيم الأعلى ويحكم عليه بالتناسخ مرة أخرى فى جسد آخر، أما إذا أطاع هذا القانون وعاش حياته وفقًا له فإنه سوف يحظى بالتحرر من دائرة التناسخ والاتصال بالآلهة(٨٤).

وإذا كان أمبادوقليس قد احتفظ بالاتجاه الإنسانى منفصلاً عن فلسفته الطبيعية ولم يقم بأى محاولة للتوفيق بينهما، فإن ديموقريطس ساير فى اتجاه الإنسانى فلسفته الطبيعية إلى حد كبير فكما أن العالم يتكون من ذرات مادية مختلفة الأحجام والأشكال كذلك النفس الإنسانية مادية مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة، من حيث إن النفس مبدأ الحركة فى الأجسام الحية، ومثل هذه الجواهر هى المستديرة التى تؤلف النار ألطف المركبات وأكثرها تحركًا، فالنفس جسم نارى. وهذه الجواهر منتشرة فى الهواء، يدفعها إلى الأجسام، فتتغلغل فى البدن كله، وتتجدد بالتنفس فى كل آن، وما دام التنفس دامت الحياة والحركة ومادامت النفس حاصلة فى البدن دام الشعور، وإذا ما فقد بعضها كان النوم واللاشعور، وإذا فقد معظمها كان الموت الظاهر، وإذا فقدت جميعا كان الموت الحقيقى أى فناء الشخص(٨٥).

هذا عن الطبيعة المادية للنفس، أما عن علاقتها بالمعرفة فيذهب ديموقريطس إلى أن الفكر والمعرفة هما تغير فى جوهر النفس يحدث بواسطة التأثيرات الداخلية من الخارج نظرًا لأن الإحساس هو تغير فى عضو الحس ينشأ من

---

(83)W. Jeager: The Theology of the Early Greek Philosophers. P. 150.

(84)G. Vlastos: Theology and Philosophy. P. 62.

(٨٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٤٠.

دخول الجزيئات الخارجية الصادرة عن الأشياء(٨٦) وقد رد ديموقريطس جميع أنـواع الإحساس إلى اللمس أى التلاقى المباشر بين الحس والمحسوس، وحتى الإبصار عنده عبارة عن خروج انبعاثات ذرية من العين تحدث عنها صور لا تلبث أن تنطبع علـى حاسة البصر بحسب تأويل ثيوفراسطس(٨٧) ومع أنه شرح نظريته فى الإحسـاس فـى عدد من مؤلفاته المفقودة إلا أنه رد جميع أشكال الحس من ذوق وشم بصـر ولـمس إلى ضرب من الاصطدام بين الذرات المنبعثة من المحسوس وتلك التى تبعث من الحاسـة وذلك قياسا على تعليله للإبصار الذى أشرنا إليه. ولا شك أنه أخذ بمفهوم الانطبـاع أى الصورة التى ترسمها الذرات المنبعثة من المحسوس علـى الحاسـة كأسـاس لفعـل الإدراك. وهذا الاتجاه فى تأويل الحس متصـل بنظرتـه إلى ماهيـة النفـس التـى كمـا ذكرت سابقًا تتركب من ذرات نارية منتشرة فى أنحاء الجسم، أما الجزء العاقل مـن النفس كما دعاه فيحل فى قسم معين من الجسم هو الصدر(٨٨) وقد بـالغ ديموقريطـس فى مادية النفس إلى حد أنه أنكر أن لها خلودًا أو بقـاءً بعـد المـوت، فـالنفس عنـده ذرات تفنى بفناء ذرات البدن، وبناء على ذلك لم يقدم ديموقريطس أى دراسة حـول مصير الإنسان فى عالم آخـر، ولكنـه اهتـم اهتمامًا بالغًا بـالوجود الإنسـانى القـائم والغاية من الحياة الفعلية التى يعيشها الإنسان لذا تعد فلسفته الإنسـانية مـن أقـوى الإرهاصات التى سبقت دراسته الإنسان كعالم مـ[illegible]ـل عند السوفسطائيين وسقراط.

وحول غاية الوجود الإنسانى يذهب ديموقريطس إلى أن السعادة هى الهدف الأول الذى يسعى الإنسان إلى تحقيقه. ولكن ما هى حقيقة هذه السعادة كما تصورهـا ديموقريطس؟ إن السعادة الحقيقية هى حالـة شـعورية تتعلـق بنقـاء الحالـة الباطنـة العقلية والنفسـانية للفـرد، فـالهدوء الروحـانى ورضـا الـروح هـى السـعادة(٨٩) وهـذه السـعادة الباطنيـة لا تعتمـد علـى الغنـى أو الـثروة ولا الخـيرات الماديـة ولا المتعـة

---

(٨٦) د. محمد فتحى عبد الله: نظرية المعرفة عند فلاسفة اليونان، ص١٣.

(87) G. S. Kirk & Raven: Op. Cit. P. 425.

(٨٨) د. ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت سنة ١٩٩١م، ص٥١.

(89) Cyrit Bailey: The Greek Atomists and Epicuros, Oxford, Clarendon Press 1926. PP. 182 - 185.

الجسدية، فقد تسبب كل هذه آلامًا مستجدة كما أن الأشياء المادية فى طلب مستمر لا ينتهى. وعلينا لكى نحظى بالسعادة أن نرغب فى أقل الأشياء المادية ونأمل فى الأقل، واستغراق العقل فى التأمل والتفكير فى كل ما هو خير وحق(٩٠).

وحاول ديموقريطس أن يؤسس مبادئه الأخلاقية على أسس عقلية ثابتة فالإنسان يجب عليه أن يفعل الصواب دائمًا والحق أيضًا بدون خوف من العقاب ولكن من وازع سلطة العقل أو الواجب العقلى، ويرى ديموقريطس أننا نستطيع التعرف على ما هو حق وما هو كذب وباطن وليس ذلك بواسطة دليل معين بل بواسطة العقل(٩١) وكذلك يعلق على المعرفة جانبًا كبيرًا للوصول إلى السعادة فمن واجب الإنسان أن يعرف ماهية الخير ويسير على هذه المعرفة لأن الجهل بالخير هو علة أخطائنا، وديموقريطس فى هذا يعد رائدًا لفلسفة سقراط الإنسانية(٩٢).

---

(90)Frank Thilly: Op. Cit. P. 50.

(91)Ibid., P. 51.

-And See Also:
E. Zeller: Outlines. P. 69.

(92)Henry Sidgwick: Op. Cit. PP. 15 – 16.

تعقيب

مما سبق عرضه حول الإنسان عند الفلاسفة الطبيعيين يتضح لنا ما يلى:-

١-نظرت الفلسفة الطبيعية إلى الإنسان من منظور طبيعي بحت فقد كان الإنسان فى هذه الفلسفة جزءاً لا يتجزأ من عالم الطبيعة، تسرى عليه جميع القوانين الطبيعية التى لا يستطيع أحد التحرر منها.

٢-تناول كثير من فلاسفة الطبيعة قبل سقراط أصل الإنسان بالدراسة وكيفية تطوره مثله فى ذلك مثل باقى الكائنات العضوية الأخرى التى تشاركه الوجود. وقد جاءت آراؤهم فى هذا المجال على درجة عالية من الحداثة خاصة فيما يتعلق بفكرة بقاء الأصلح وفكرة التكيف مع البيئة تلك الأفكار التى رددها فلاسفة التطور فى العصر الحديث.

٣-تأكدت فى ظل الفلسفة الطبيعية الثنائية الإنسانية (النفس - جسد) بصورة قوية، ولكن ليس معنى هذا أن مفهوم النفس لديهم تحرر من الناحية المادية بل كانت النفس مثل باقى ما فى الكون، كما وحد الفلاسفة الطبيعيون فى قولهم بمادية النفس بين عناصر الوجود الطبيعى والنفس الإنسانية وقالوا إنها تتركب من نفس عناصر تركيب الوجود الطبيعى.

٤-كان من النتائج الأولى لدراستهم للنفس الإنسانية ظهور اللبنات الأولى لنظرية المعرفة حين تساءلوا عن علاقة النفس بالمعرفة وعمل الحواس وعلاقتها بالنفس وظهرت لأول مرة التفرقة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية.

٥-اختلفت نظرة كل من فيثاغورس وأمبادوقليس للنفس الإنسانية وخالفوا الفلاسفة الطبيعيين فى قولهم إن النفس ذات طبيعة إلهية وليست مادية، ولقد حاول فيثاغورس إقامة أول مذهب إنسانى أخلاقى أعلا فيه من شأن المعرفة النظرية القائمة على إمعان العقل فى التفكير والتأمل هذا بالإضافة إلى مجموعة من القواعد العملية التى دعت إليها لأول مرة مثل الدعوة إلى الأخوة والاتحاد فى جماعة واحدة. وهذا كان له عظيم الأثر فى فلسفة أمبادوقليس وفى إيمانه بألوهية النفس وقوله بالمحبة والكراهية كعنصرين لتفسير الوجود والعدم.

٦-احتل الإنسان مكانة واسعة فى فلسفة ديموقريطس أكثر مما كان عليها عند السابقين، صحيح أنه اتفق معهم فى التفسير المادى للإنسان، ولكنه يعتبر أول من قدم مذهبًا فلسفيًا أخلاقيًا متكاملاً. وإذا كنا قد فقدنا مؤلفاته الغزيرة فإننا نستطيع إجمال معالم ذلك المذهب الأخلاقى فى قوله: إن السعادة هى هدف الإنسان وغاية وجوده، وكذلك قوله ليست السعادة الحقيقية فى اللذات والماديات بل هى حالة باطنية قائمة على الاعتدال. وهذه الأفكار الأخلاقية تجعل من ديموقريطس كما نرى رائدًا أخلاقيًا للمذاهب الأخلاقية الكبرى التى جاءت بعده والتى نادت بأن الفضيلة وسط بين طرفين وكذلك المذاهب التى حاربت اللذات الحسية والمغالاة فيها.

٧-على الرغم مما قدمه فلاسفة الطبيعة من آراء حول الإنسان إلا أنهم وضعوا الإنسان فى دائرة ضيقة حين قيدوه بالقانون الطبيعى، وكذلك حين قالوا بمادية النفس. فالقول بالقانون الطبيعى كقانون منتظم لحياة الإنسان جعلهم لا ينظرون إلى كل ما هو جدير بالإنسان أن يفعله أعنى أنهم بنظرتهم هذه أهملوا فاعلية الإنسان ودوره الحقيقى فى هذا العالم، وأما قولهم بمادية النفس فقد جعلهم لا ينظرون إلى ما وراء المادة ولا يلتفتون إلى عالم الإنسان الخاص به وحده والذى يميزه عن بقية الموجودات.



الباب الثانى

الإنسان فى الفلسفة العملية

تمهيد

الفصل الأول: الجوانب الإنسانية للحركة السوفسطائية.

الفصل الثانى: الإنسان فى الفلسفة السقراطية.

تمهيد

رأينا فى الباب الأول كيف كان الإنسان محل اهتمام الشعراء وفلاسفة الطبيعة، وإن لم يكن يحتل مكانة الصدارة فى أبحاثهم، فكما مر بنا أنهم نظروا إلى الإنسان من خلال منظور طبيعي واضح، على اعتبار أنه جزء لا ينفصل عن العالم الطبيعي. وعلى الرغم من هذه النظرة الضيقة، والمحدودة للإنسان، وقضاياه داخل المرحلة الكونية، إلا إنها وضعت الجذور الأولى للنزعة الإنسانية والتى بدأت تتزايد بشكل مستمر.ولعل هذه الإرهاصات الأولى للنزعة الإنسانية، باتت تنذر بتغير مجرى الفكر الفلسفى فى بلاد اليونان، ليتجه من العالم الخارجى إلى العالم الداخلى، أو من الطبيعة إلى الإنسان. وهذا ما حدث بالفعل منذ بداية النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد.

وقد واكبت هذه الإسهامات السابقة حول الإنسان، مجموعة من الظروف والعوامل الفكرية، والاجتماعية والسياسية التى مر بها المجتمع اليونانى، وساعدت بشكل قوى على إحداث هذا التحول فى مسار الفلسفة، ووضع الإنسان محل الاهتمام الأول من جانب الفلاسفة والمفكرين.

ويمكننا التعرف على الحالة الفكرية من خلال توضيح موقف العقلية اليونانية من المرحلة السابقة أعنى الفلسفة الطبيعية. والحق إن العقلية اليونانية قد وقفت من تضارب الآراء والتفسيرات الطبيعية موقفًا يميل إلى النفور العام من عقم هذه الآراء والتفسيرات. وتساءل الناس أى الآراء هى الصواب والحق الذى يجب أن يتبع؟ وإذا كانت المدارس الفلسفية السابقة فيما بينها تزعم كل واحدة منها أنها هى الوحيدة الصواب، وغيرها فى ضلال، فكيف لنا أن نصل إلى اليقين[1]؟ من هذا المنطلق بدت الفلسفة الطبيعية عاجزة تمامًا فى نظر الإنسان العادى عن تقديم

[1] C.F:

-W.C.K. Guthrie: A History of Greek Philosophy, Vol. 3 Cambridge, University Press, 1969. P. 18.

-J. Burnt: Early Greek Philosophy.P. 105.

الحقيقة التى تشبع عقليته، وترضى طموحه. ولعل هذا راجع إلى كون الفلسفة الطبيعية لم تمهد طريقًا واحدًا تسير فيه لكى يتقبلها الشعب الإغريقى، ذلك لأنها لم تدرس هذه العقلية دراسة واسعة النطاق ولم تستطع أن تهيئها أولاً لكى تتلقى فلسفتها، ولكى تتشبع بأفكارها وتسير معها إلى الغاية المنشودة، فتلاشت الغاية سواء كانت عقلية أو سياسية أو اجتماعية، ولم يشعر الوعى الإنسانى ذاته أنه عاجز أمام فلسفة تفهمه أو يفهمها. لذا فقد طالب هذا الوعى الإنسانى أمام عجز الفلسفات القديمة بتغيير مناهج الفكر، والاستدلال بغية الوصول إلى حقيقة ملموسة تستطيع أن تحقق سعادة الإنسان[٢].

أما عن الأوضاع الاجتماعية والسياسية فقد كان هناك صراع طبقى ولدته طبيعة المجتمع بعد حروب خارجية استنفذت معظم قواه ونشاطاته، عانى خلالها من آلام الهزيمة تارة، ونشوة النصر تارة أخرى خاصة فى معاركه مع الفرس من جهة. وفى مارثون وسلاميس من جهة أخرى[٣] ثم عودته إلى الهزيمة أمام أسبرطة عام ٤٠٤ ق. م أدى ذلك إلى قيام صراع حاد بين نظم الحكم السياسى داخل المجتمع ذاته، تمثل فى النزاع الديمقراطى والارستقراطى على الحكم، وعلى أثره فقدت أثينا مركزها السياسى فى حوض البحر المتوسط إلا أنها فى ذات الوقت حملت صورا من الشعاع الفكرى، ثم اختارت لنفسها طريق الديمقراطية حكما بعد أن دعت إلى الاتحاد والتضامن بين المدن المتفرقة[٤]. فأشاعت فى المجتمع الأثينى نوعًا من الحرية الفكرية، وسمة من الروح الفردية مما كانت تفتقده فى حياتها السابقة، وشارك الإنسان العادى لأول مرة فى هذه الحياة السياسية فأدلى برأيه[٥].

ولم تكن مجرد مسألة التصويب للتمثيل السياسى كل بضعة أعوام، فبعض المناصب كانت مكتظة بالأفراد، وكان كل مواطن يستطيع أن يشعر بأن لديه فرصة لكى يلعب دورًا حيويًا فى إدارة شئون الدولة، وولد هذا طموحًا فى أن يتعلم المرء

---

[٢] محمد أمين المفتى: فكرة عن فلسفة سقراط. ص٣٤.

[٣] د. محمد صقر خفاجة: النقد الأدبى عند اليونان، مكتبة النهضة المصرية. القاهرة سنة ١٩٥٦ ص٤.

[٤] برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية. الجزء الأول. الفلسفة القديمة. ترحمة د. زكى نجيب محمود مراجعة د.أحمد أمين. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة سنة ١٩٦٧م ص١٣.

[٥] د. جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط – بغداد - العراق سنة ١٩٨٥م. ص١٠٥

كثيرًا من المبادئ التى تحكم الحياة السياسية، ويتعلم أيضًا الفنون التى تؤكد نجاحه فى هذا الميدان(٦).

وفى ظل هذه المتناقضات الفكرية، والأوضاع السياسية والاجتماعية ظهرت الحركة السوفسطائية لتلبى الحاجة الماسة إلى فلسفة فردية تشبع ما تصبو إليه العقلية الأثينية. ولذا فقد جعلت من الإنسان وقضاياه المحور الأول لاهتماماتها وأبحاث روادها، وكانت بحق خير ممثل للنزعة الإنسانية فى القرن الخامس ق. م. ويمكننا من خلال ما ورد على لسان روادها فى محاورات أفلاطون، بالإضافة إلى ما كتبه عنهم أرسطو التعرف على الجوانب الإنسانية لهذه الحركة الفكرية، فهم قد تناولوا الإنسان من خلال عدة جوانب لعل أهمها الجانب المعرفى والجانب الأخلاقى والسياسى.

فى الجانب المعرفى تناول السوفسطائيون فى دراستهم علاقة الإنسان بالعالم الخارجى وكانت دعواهم فى هذا الجانب ذات أصالة واضحة. إذ انتقلت إشكالية المعرفة من الموضوع إلى الذات العارفة، وذلك بعد أن كان قدماء الفلاسفة من الطبيعيين يتكلمون عن موضوع خارجى، وعن وجود خارجى على وجه العموم لا عن موضوع ماثل أمام الذهن، أو عن ذهن يدرك موضوعًا. إذا فلم يتيسر لهم أن يعاودوا النظر فى وضوح إلى الأداة الإنسانية التى ندرك بها العالم الخارجى، فكانوا بحق أول من أثار مشكلة المعرفة، وجعلوا من الممكن الخوض فيها، وأصبح الإنسان بحواسه وعقله هو الحقيقة الأولى فى الوجود، وبؤرة الاهتمام، ولم يعد الإنسان يقدس ويحترم أى شئ من أجل ذاته، أو باعتباره حقًا فى ذاته لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولم يعد الإنسان يأخذ شيئًا على أنه حق فى حين أنه عاجز أصلا عن الإحساس به وعن بيان العائد والمنفعة من ورائه(٧).

إن السوفسطائيين فى هجومهم على المذاهب الطبيعية قد لفتوا الانتباه إلى أن المعرفة شئ أكثر من مجرد إدراك سلبى للأشياء، لأن الأشياء الخارجية بصورتها

---

(٦) و. ك.س. جثرى: فلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، ص٧٤.

(7)See:

-E.zeller: A History of Greek Philosophy K Trans by:- s.f. Alyer. Voll 1. london 1881 P. 505.

التى يكون عليها ليست شيئًا حقيقيًا مكتملاً لم يترك لنا شيئًا نفعله، وإنما نحن نتلقى منها الانطباعات الحسية فقط فندركها، فالعلاقة بين المدرك والمدرك ليست أحادية الجانب وإنما يوحد عنصر ذاتى فيها هو المدرك[8]. وإذا انتقلنا من ميدان المعرفة إلى ميدان الأخلاق والسياسة، وجدنا أن السوفسطائيين قد جالوا جولة طويلة فى هذا الميدان، فالمشكلة الأساسية التى شغلتهم إنما كانت تدور حول تلك التغيرات العنيفة التى بدأت تهز أركان العالم الإنسانى، وتفقده تماسكه وثباته القديم المستمد من تقديس التقاليد والنظم القديمة المتوارثة. ولذلك بدت قوانين الطبيعة فى نظرهم أكثر ثباتًا من العادات والتقاليد والنظم. ومن هنا نشأت التفرقة بين الطبيعة والقانون، وكانت هذه التفرقة هى الأساس فى معظم آرائهم فى هذا المجال، على الرغم من اختلافهم فى النظر إلى هذه التفرقة. فمنهم من بالغ وكان مغاليًا متطرفًا، ومنهم من كان معتدلاً.

بهذا اهتمت الحركة السوفسطائية بالفرد بعد أن كان مضمورًا فى ظل نظام جماعى، فقد جعلوا النظر إلى كيانه الفردى وإلى ذاته وأحلوا فكرة النسبية محل الموضوعية الكاملة التى كانت سائدة عند الطبيعيين[9]. ومع النسبية السوفسطائية والذاتية المفرطة فى النظر إلى مفهوم المجتمع والحياة أصبح من الصعب الوصول إلى ما هو أكثر شمولاً فى ميادين المعرفة والثقافة، حتل الفردى والنوعى كل مجالات النقاش والبحث. بينما أهمل تمامًا العام أو الكلى، لكن لم تكن هذه النهاية على الساحة الفلسفية فى بلاد اليونان، فلقد ظهرت الفلسفة السقراطية التى كانت رد فعل قوى للنسبية السوفسطائية.

صحيح أن سقراط اتفق معهم فى المسألة الأساسية للبحث، مسألة الإنسان وحياته وقضاياه، وجعله المحور الأول للعالم، ولكن إذا كان سقراط قد اتفق معهم فى توجيههم للفلسفة نحو دراسة جوهر الإنسان، وموقعه فى العالم إلا أنه بات على اختلاف عظيم معهم فى النظر لمفهوم الإنسان، فبينما اعتبر السوفسطائيون الإنسان الفرد وحسب. وتمسكوا بالاختلافات بين الناس إلى حد القول باستحالة

---

(8)E. Zeller: Outlines of the Greek philosophy.P. 110.

(9)B. A.G. Fuller: A History of Philosophy. K P. 9.

وأيضًا: د. محمود مراد: مشكلة الحرية فى الفلسفة اليونانية، ص٢١٠.

تساوى الأشياء عند أفراد مختلفين فى المكان، وأن الواحد بذاته يتحلل إلى أشياء ومعانى كثيرة إذا نُظر إليه من قبل مجموعة من الأفراد.

باختصار لقد آمنوا باستحالة أن يوجد ما هو عام، لكن سقراط كان على العكس من ذلك تماما فقد رأى أنه على الرغم من التباين بين الناس إلا أن هناك ما هو جدير بالاهتمام ومشترك بينهم، وراح يبحث عن ما هو عام بين الناس ويدعو للتمسك به. وفى رحلته عن البحث عما هو كلى كان يقرأ العالم الإنسان من الداخل من أغوار النفس الإنسانية، إيمانًا منه بأن النفس تملك جميع المعارف، وعلى الإنسان أن يستخرجها وهذه المسألة بعينها كانت لب فلسفة سقراط الإنسانية[١٠].

ونعرض فى هذا الباب للجوانب المعرفية، والأخلاقية والسياسية للفكر السوفسطائى وبيان أهم اتجاهات رواد ممثلى هذه النزعة الإنسانية، والتى كانت بمثابة الدافع والهدف لخصمهم الأكبر سقراط الذى أخذ على عاتقه مهمة الكشف عما فى آرائهم من تناقض وما ينتج عن القول بها من هدم للحياة والقيم. نعم لقد كان لآراء رواد النزعة السوفسطائية عظيم الأثر على الاتجاه السقراطى، وتناوله لقضايا الإنسان.

وسوف نعرض فى هذا الباب لهذا الصراع الذى قام بين السوفسطائيين وسقراط، وذلك من خلال عرض القضايا السوفسطائية التى أشرت إليها سابقًا وموقف سقراط منها فى موضع آخر من هذا الباب، ولعل هدفنا من الجمع بينهما فى باب واحد هو بيان هذا الصراع، إيمانًا بأن فلسفة سقراط كانت موجهة بالدرجة الأولى للرد على السوفسطائيين، وبيان تهافت ما فى آرائهم. وإذا كنا سوف نعرض للجوانب المعرفية والأخلاقية والسياسية عند السوفسطائيين، فإننا سوف نتناول سقراط من خلال لب فلسفته الإنسانية أعنى نظريته فى النفس الإنسانية وما ترتب على ذلك من القول بأزلية النفس والإيمان بأن المعرفة ومعالمها، والأخلاق وقواعدها ليست كما رأى السوفسطائيون.

---

(١٠) ثيوكاريس كيسيديس: سقراط. نقله إلى العربية طلال السهيل. دار الفارابى، بيروت. لبنان. الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧م. ص١٢٨.



الفصل الأول

الجوانب الإنسانية للحركة السوفسطائية

أولاً: الجانب المعرفى.

ثانيًا: الجانب السياسى.

ثالثًا: الجانب الأخلاقى والتربوى.

تعقيــب



بداية أود الإشارة إلى أن نظرة السوفسطائيين للإنسان كانت موجهة إلى فاعلية الإنسان فى هذا العالم أو إلى الدور الحقيقى للإنسان. ولذلك اهتمت فى البداية بعلاقة الإنسان بالعالم وكيفية معرفته، والمعيار الحقيقى لصدق هذه المعرفة. من هنا كان الجانب المعرفى أول انطلاقة لهم فى دراستهم للإنسان وقضاياه. ويرجع الفضل لبروتاجوراس فى تناول هذا الجانب، وإبرازه والتأكيد على دور الذات الإنسانية فى المعرفة.

ولقد ترتب على نظريتهم فى المعرفة آراؤهم فى الجانب الأخلاقى، فالنسبية السوفسطائية فى مجال المعرفة كانت نقطة البداية فى آرائهم الأخلاقية فهم انطلقوا فى دراستهم لمبادئ وقيم المجتمع من إقرارهم بأن الذات الإنسانية هى مصدر كل شئ، وأما من ناحية الجانب السياسى فسوف نشاهد فى هذا الفصل مدى الاختلاف الواضح بينهم، لكن بالرغم من هذا الاختلاف، إلا أن الذاتية والفردية كانت بمثابة الأساس أو القاعدة العريضة التى بنيت عليها آراؤهم فى هذا الجانب أيضًا. وحسبنا هذا الآن ولنتناول هذه الجوانب بالتفصيل.

أولاً: الجانب المعرفى:

مر بنا فى الباب الأول أن هيراقليطس كان أول من طرح مشكلة المعرفة على الساحة الفلسفية حين فرق بين المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية ورفع منزلة المعرفة العقلية. ثم جاء بارمنيدس وأوضح الاختلاف الجوهرى بين الحقيقة والاعتقاد، ومن بعدهم فرق ديموقريطس بين المعرفة الواضحة، والمعرفة المبهمة ورغم هذه الاختلافات لم يكن لدى السابقين أدنى شك فى إمكانية الإنسان للوصول إلى المعرفة الحقيقية[1]. لكن على الجانب الآخر كان الاختلاف بين السابقين سببًا قويًا لدى بروتاجوراس للشك فى إمكانية المعرفة الصحيحة والقول بأنه لا توجد حقائق إلا بالنسبة لنا نحن

[1] J. Barnes: The Presocratic. Philosophers. PP. 539 – 4.

البشر[2] من هنا أعلن بروتاجوراس مبدأه الشهير أن الإنسان مقياس الأشياء جميعًا ما يوجد منها وما لا يوجد[3].

وفى هذا القول تغيير جذرى لمشكلة المعرفة فلأول مرة تنتقل مشكلة المعرفة من الموضوع إلى الذات الإنسانية التى تدركها، فالمعرفة تعتمد على الإنسان بصفة خاصة، وأن ما يبدو حقيقيًا له فهو حقيقى فلا توجد حقائق مطلقة، بل كل الحقائق متوقفة على الفاعل أى الإنسان لأنه هو المقياس للأشياء، ولكنه ليس مقياسًا عامًا، بل هو مقياس فردى قائم على الآنية والفردية الخاصة حيث يكون الإنسان قانونًا أو مشروعًا لنفسه إيزاء المعرفة من حوله، فلا شىء يعتبر حقيقيًا للآخر[4] ولا يقتصر هذا على معرفة الأشياء المادية فقط، ولكن يمتد دور الإنسان كمدرك للأشياء المعنوية، فالإنسان مقياس الأشياء الحسية مثل الحرارة والبرودة وغير ذلك، وهو فى الوقت نفسه مقياس للمفاهيم غير الحسية مثل الجميل والقبيح، والصواب والخطأ[5].

ولقد اختلفت الآراء والتفسيرات حول هذه المقولة السابقة فماذا يقصد بروتاجوراس بالإنسان؟ وهل هو الإنسان المفرد أم الكلى؟ وفى هذا يذهب أفلاطون إلى أن بروتاجوراس يؤكد على أن الأشياء والإنسان كليهما فى حالة دائمة من التغير. ولا وجود للحقيقة المطلقة القائمة بذاتها، فما يبدو إلىّ أنه حق يكون حقا بالنسبة لى، وما لا يبدو لى أنه حق فلا يكون حقًا. ويضرب أفلاطون مثالاً على ذلك بالرياح. فقد أشعر أنا بالقشعريرة منها فأحكم بأنها باردة، فى حين لا تشعر أنت بذلك فتحكم أنها دفيئة وكلا الحكمين صادقان بالنسبة لكلانا[6].

أما أرسطو فإنه يجمع بين بروتاجوراس وبين الطبيعيين ويذكره بوجه خاص عقب هيراقليطس وأمبادوقليس وديموقريطس حيث يقول: "لا يختلف مذهب بروتاجوراس فى شئ مما ناقشناه. فقد زعم هذا الفيلسوف أن الإنسان مقياس الأشياء

(2) ثيوكاريس كيسيديس: سقراط ص١٢٠.

(3)K. Freeman: Ancilla to the Pre-socratic Philosophers O.P.125.

(4)Frank Thilly: Op. Cit. P. 57.

(5)E. Zeller: Op. Cit: P. 81.

(6) أفلاطون: ثياتيتوس أو عن العلم – ترجمة د. أميرة حلمى مطر – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة سنة ١٩٧٣ ص٤٦ الفقرتين ١٥١ – ١٥٢.

جميعًا. بعبارة أخرى أن الحقيقة هى ما تبدو لكل شخص. فإذا كان الأمر كذلك كان الشئ ذاته موجودًا ولا موجودًا، وحسنًا وقبيحًا على حد سواء، وأن جميع الأحكام الأخرى المتضادة صادقة على السواء، مادام الشئ نفسه فى الغالب يبدو جميلاً عند قوم، وعلى الضد من ذلك تمامًا عند آخرين. وأن ما يبدو لكل شخص هو مقياس الأشياء.." [7].

ويعلق سكستوس أمبريقوس بشئ قريب من هذا، حيث يذهب إلى أن بروتاجوراس فى مقولته يقرر أن كلا من المادة والحواس تتغير فهذه الثانية تتغير حسب مراحل الحياة وأحوال البدن المتقلبة. وتشتمل المادة على العلل الخاصة بكل الصفات، وهى طالما ترتكز على نفسها، فإنها قادرة على التشكل بكل الصفات التى تظهر أمام الجميع، والناس يدركون صفاتٍ مختلفة فى أوقات مختلفة، وهذا راجع إلى أحوالهم المختلفة فأولئك الذين يكونون فى حالة طبيعية يدركون الصفات الطبيعية أو العكس[8].

وحول ما إذا كان بروتاجوراس يقصد فى مقولته الإنسان كنوع أو كفرد فهناك أيضًا مجموعة من الآراء المختلفة حول ذلك منها ما يقوله فريمان: "وقد فُهم من العبارة كذلك أن الأشياء لا توجد إلا حين يدركها مدرك ويبدو أن هذا يتلائم تلاؤمًا أفضل مع منطوق العبارة بالفعل، وبخاصة حين يؤخذ الإنسان على أنه النوع الإنسانى لا الفرد. فجميع الأشياء التى تبدو للإنسان أنها موجودة فهى موجودة، وجميع الأشياء التى لا تبدو لأى إنسان موجودة فهى غير موجودة أيضًا"[9] بينما يعارض برنت هذا التفسير لأنه يرى أن بروتاجوراس لم يكن يعرف التمييز بين الإنسان كنوع، والإنسان كفرد ولم يكن يفهمه، ولو فهمه ما كان ليقبله، وكيف أن أفلاطون لم يكن مدركا لهذا التفسير وقد كان قريب العهد من بروتاجوراس[10]. أما

[7] Aristotle: Metaphysics, B" Ch. 6. 10 62 b 13. P. 590.

[8] M.C. Nahm: Selections from early Greek philosophy. P. 239.

[9] K Freeman: The Presecratic philosophers, P. 349.

وأيضًا د. أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص٢٦٦.

[10] J. Burnet: Greek Philosophy from Thales to Plato. PP. 115 – 116.

جومبرز فيرى أن المقصود بالإنسان فى مقوله بروتاجوراس، الذات المدركة فى مقابل الموضوع المدرك، فالإنسان بوجه عام فى مقابل الأشياء. وقول بروتاجوراس هذا إنما ينتقد النظرية القائلة بقصور الحواس لأن الأمر لو كان كذلك فإن الإنسان لا يستطيع أن يخرج عن ذاته ويخالف طبيعته ويتعدى قدراته لإدراك الحقيقة فى ذاتها. ويلزم عن هذا أن الحقيقة لن نحصل عليها إذا رفضنا شهادة قدراتنا المدركة لأننا إذا رفضنا الثقة فيها فماذا يمكن أن ندرك وما هو معيار الحقيقة فيما ندرك؟ وبالتالى يلزم عن هذا أن الإنسان هو المقياس الوحيد لكل حقيقة متناولة لنا(١١).

والآن يمكننا من خلال هذه التفسيرات السابقة لمقولة بروتاجوراس التعرف على أصول هذا الجانب المعرفى ومن أين أتى بروتاجوراس بهذه النظرية النسبية فى المعرفة. من الواضح أن التفسيرات والآراء السابقة تكاد تجمع على أن بروتاجوراس قد بدأ من مذهب هيراقليطس فى التغيير المتصل، ولكنه لم يقل بكل هذا المذهب كما هو فى كل جزئياته، بل قال فقط بالفكرة الرئيسية السائدة فيه وهى أن الوجود دائم التغير فقد قال بروتاجوراس إن الطبيعية كلها فى تغير دائم، وتغير بين أضداد، والضد الواحد ينتقل إلى الضد الآخر دائمًا وباستمرار، ولا يمكن أن يطلق على شئ صفة معينة، بل الصفة المعينة الوحيدة للأشياء هى انتقالها من الضد إلى الضد. وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الشئ إنه هو كذا، بى يقال باستمرار إنه يصير إلى كذا، والإحساس إذا حين يدرك إنما يدرك هذا التضاد وهذا التغير المستمر وتبعا لهذا فهو متغير بتغير الأفراد، وذلك لأن كل فرد يتصور هذا التغير من وجهة نظره الخاصة وعلى طريقته. والصفات المختلفة من وضع الإنسان ولا يمكن أن يقال إن لها وجودا حقيقيًا فى الخارج. وبناء على ذلك فالمعرفة الحسية هى معرفة متصلة بالأفراد معتمدة عليهم، ومن هنا قال بروتاجوراس مقولته المشهورة "إن الإنسان مقياس الأشياء جميعًا"(١٢).

---

(11) T. Gomperz: The Greek Thinlers. Voll. P. 450.

(١٢) الكسندر ماكوفلسكى: تاريخ علم المنطق – ترجمة علاء الدين، إبراهيم فتحى – دار الفارابى – بيروت سنة ١٩٨٧م ص٥٥.

إذًا فبروتاجوراس انطلق من فكرة التغير عند هيراقليطس ومن إيمان ديموقريطس بأن المعرفة الحسية هى المصدر الأساسى للمعرفة وخرج منهما إلى القول بأن الأشياء هى بالنسبة إلى على ما تبدو لى وهى بالنسبة إليك على ما تبدو لك وأنا إنسان وأنت إنسان إذا فالإنسان مقياس الأشياء جميعًا(١٣). ولم يكن هذا الموقف النسبى الذى خرج به بروتاجوراس من هذين المذهبين بالأمر الهين بل لقد تدخل تدخلا واضحا وذلك حينما ألغى كثيرًا من الأفكار الجديدة والمتقدمة فى هذين المذهبين ذلك لأنه حينما أخذ بالتغير المستمر الموجود عند هيراقليطس بمثابة ميزان مضبوط ينظم جزئيات هذا الكون أو أداة وظيفتها إبراز الانسجام الكامن فى الأشياء، كذلك حينما أخذ بالمعرفة الحسية وأن الحواس هى المصدر الأساسى للمعرفة كما لدى ديموقريطس فإنه ألغى التمييز الذى وضعه ديموقريطس بين نوعين من المعرفة: معرفة حسية ومعرفة عقلية فأخذ بالمعرفة الحسية واعتبرها الأساس وألغى المعرفة العقلية تمامًا(١٤).

خلاصة القول أن بروتاجوراس فيما نرى اهتم بالتأكيد على فاعلية الإنسان فى علاقته بعالم الأشياء، وهذا ما لا نجده فى فلسفة الطبيعيين وهو بذلك أخرج الإنسان من نطاق القانون الحتمى الذى كان يحكم العالم والإنسان فى الفلسفة السابقة والذى كان يجعل من الإنسان مجرد قطعة من حجر لا حول له ولا قوة ولا تدخل فى أى أمر من الأمور الخاصة بحياته ومجراها، أخرج بروتاجوراس الإنسان عن هذا النطاق الصارم ليصبح هو قانون الأشياء وقانون وجودها فوجود العالم ووجود كل شئ فيه أصبح متوقفًا على وجود الإنسان، وعلى إدراكه الذاتى.

وإذا كانت هذه الخطوة جديرة بالاهتمام لما لها من أثر واضح على طريق التفلسف، إلا أن هناك وقفة قصيرة نقفها مع هذه النزعة الحسية النسبية لفلسفة بروتاجوراس ذلك لأنه جعل الإنسان عبارة عن مجموعة من الإحساسات المختلفة والمتعارضة، وأعطى لهذه الإحساسات مساحة واسعة ومزيدًا من الحرية فى رؤيتها للأشياء، ولكن هل الإنسان مجرد هذا فقط؟ بالطبع لا. إذا فأين دور العقل والفكر؟

---

(13) M.G. Nahm: Op. Cit. P. 240.

(١٤) م. تايلور: الفلسفة اليونانية مقدمة، ص٦٠.

لا مجال لهذا على الإطلاق عند بروتاجوراس وكأنه لم يسمع مرة ولو للحظة لما يـدور بداخله، في ذهنه، أو في عقله لأنه لـو أصغـى مـرة لهـذه الحركـة الداخليـة التـى تنتاب الإنسان إزاء ما هو جديد من الأشياء لعرف على الفور بأن هناك ما هـو جديـر بالاهتمام غير هذه الحواس المرئية[١٥].

ومن الغريب حقا كما ذكرت سابقا أن هذه النزعة الحسية النسبية أصبحت القاعدة الأساسية التى انطلق منـها غالبيـة رواد الحركـة السوفسطائية فـى تنـاولهم لجوانب الحياة الإنسانية بالرغم من أنهم لم يؤلفوا مدرسـة فلسـفية واحـدة أو نحلـة دينية لها قواعد محددة[١٦].

فقد كانت هذه النسبية هى نقطة البداية فى فلسفة جورجيـاس خاصـة فـى تناوله لمشـكلة المعرفـة، لكـن إذا كـان بروتـاجوراس لم يبتعـد فـى دراسـته للمعرفـة الإنسانية عن نطاق الحـواس واقتصـر علـى القـول بنسـبية هـذه الحـواس واسـتحالة الوصول بها إلى الحقيقة العامة المشتركة فإن جورجياس قد تخطى نطاق الحـواس إلى نطاق الفكر والتخيل. فكما نعلم أنه صاغ مشكلة المعرفة فى صورة العلاقة بـين الفكـر والواقع وراح يتساءل عن مدى مطابقة الفكـر للواقـع ومـا مـدى صـدق مـا تنقلـه لنـا الحواس، وما مدى صدق اللغة فيما تعبر عنـه. وفـى سـبيل ذلـك وضـع جورجيـاس كتابا فى اللاوجود أورد فيه ثلاث قضايا الأولى. لا يوجـد شـئ، والثانيـة: إذا كـان هناك شئ فالإنسان قاصر عـن إدراكـه، والثانيـة: إذ فرضنـا أن إنسـانا أدركـه فلـن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس[١٧]. والقضية الأولى ليست محل دراستنا هنا لذلـك فسوف نحاول التعرف على هذا الجانب المعرفى عند جورجياس مـن خـلال القضيـة الثانية والثالثة.

فى القضية الثانيـة يطـرح جورجيـاس مشـكلة العلاقـة بـين الفكـر والواقـع ويحاول من خلالها البرهنة على قصور الإنسان عن الوصول إلى الحقيقة، فيذهب إلى

---

[١٥] انظر – وولتر سيتيس: تاريخ الفلسفة اليونانية – ترجمة. مجـاهد عبـد المنعـم مجـاهد – دار الثقافـة للنشـر والتوزيع – القاهرة سنة ١٩٨٤م ص١٠٩ – ١١٠.

[١٦] و. ك. س. جثرى – فلاسفة الإغريق – ص٧٦.

[17] W. K. C. Guthrie: Op. Cit. vol. PP. 272 – 273.
-And See Also: E – Zeller: Op. Cit. PP 86 - 87.

أنه لكى نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هى علاقة المعلوم بالعلم. أى أن يكون الفكر مطابقًا للوجود ولكن هذا باطل فكثيرًا ما تخدعنا حواسنا وكثيرًا ما تركب المخيلة لنا صورًا لا حقيقة لها[١٨]. إذا فنحن نستطيع أن نتصور تصورات لا يقابلها وجود، وبالتالى فلا يمكن أن تتم لنا معرفة بالوجود، لأنه ليس هناك مطابقة بين الفكر والوجود كذلك[١٩].

أما فى القضية الثالثة فيناقش جورجياس العلاقة بين اللغة والواقع الخارجى، أو العلاقة بين اللفظ والمضمون الحقيقى. وهل اللغة تعبر بصدق عما لدينا من معرفة عند التعبير عن أفكارنا؟ يرى جورجياس أن اللغة إذا كانت وسيلة التعبير عن أفكارنا ووسيلة التفاهم بين الناس إلا أنها فى الوقت نفسه مجرد إشارات ورموز وضعية. فكيف نستطيع عن طريق هذه الإشارات أن نصل إلى وعى الآخرين؟ فحقيقة الكلمة مختلفة عن المظهر الخارجى لها. بناء على ذلك إذا وجد شئ وكان مدركًا فلا يمكن الإخبار عنه[٢٠].

بهذا أنكر جورجياس معرفة الأشياء، كما أنكر الصلة بين اللغة والفكر، وإمكانية الحكم على الأشياء كما أنكر من قبل فى قضيته الأولى الوجود نفسه. ولعله أراد بهذه النزعة العدمية التى تنفى كل شئ الرد على فلسفة بارمنيدس التى كانت تقول بالوجود الواحد الثابت المدرك بالعقل وحده. ونود الإشارة إلى أن هذه النزعة الشكية من جانب جورجياس فى إمكانية المعرفة ما هى إلا مغالاة فى السفسطة وجدل لا فائدة لنا منه، وذلك لأنه فى تناوله لقضية العلاقة بين الفكر والواقع شك فى الحواس والعقل وقدرة المخيلة، ولم يقدم لنا البديل الصادق لمعرفة الأشياء، وهذا الموقف الشكى ما هو إلا هروب واضح من حل المشكلة خاصة أن جورجياس وضعنا فى دائرة من الشك لا يمكن الوقوف فيها عند حد أو الوصول معها إلى أى شئ كذلك

---

[١٨] يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص٤٨.

[19] K. Freeman: Op. Cit. P. 350.

-And See Also:
E. W. F. Tomlin : Great Philosophers in the Western World, Skeffungton and Sonttd, London, 1949. P. 28.

[20] B.A.G. Fuller: A History of Philosophy. P. 106.

فى تناوله لقضية العلاقة بين اللغة والواقع أو بين المعلوم والعلم يذهب إلى أن اللغة عاجزة عن التعبير الحقيقى لمضمون الأشياء، وهى أيضًا عاجزة عن توصيل الحقيقة للآخرين. إنه لمن المدهش حقًا ما يقوله جورجياس فى برهنته على عجز اللغة وقصورها!

لأن اللغة لو كانت عاجزة على الإطلاق عن التعبير عن الحقيقة كما يقول فكيف نفسر إذا قضاياه الثلاث السابقة، التى صاغها بصورة لغوية وطلب الإيمان بها والتصديق بها؟ إن منطقه ونظرته هذه للغة يلزم عنه بالضرورة عجزه هو نفسه عن الحقيقة وعن معرفتها أو توصيلها، وقضاياه الفلسفية هى من باب أولى كاذبة وغير حقيقية ولا مبرر لتصديقها. ولا أدرى كيف يكون هذا موقف جورجياس من اللغة؟ خاصة وكما نعلم أنه من خطباء اليونان الذين كان لهم باع طويل فى فن الخطابة، وكان يؤمن بشدة أن البلاغة فن الإقناع وراح ينتقل من مكان إلى مكان يتحدث مع الناس ويخطب فيهم[٢١].

ثانيًا: الجانب السياسى:

امتدت النظرة الأبستمولوجية عند السوفسطائيين لتشمل المشكلة السياسية، فالفرد هو أيضًا المحك الأساسى للخير والشر والنافع والضار، فكما كانت المعرفة نسبية متغيرة كذلك الحال بالنسبة للقيم والمبادئ الأخلاقية متغيرة بتغير الزمان والمكان وتختلف باختلاف الظروف والأحوال[٢٢] وقد كان اهتمام السوفسطائيين بالجانب السياسى من الحياة الإنسانية متمثلاً فى مجموعة من المبادئ النظرية والعملية التى تدارسوها فيما بينهم وحاولوا نشرها وتعليمها. فعلى المستوى النظرى طرح السوفسطائيون مسألة التقابل بين الطبيعة والعرف والتقاليد. وكان السؤال القائم حول هذه التفرقة أيهما يجب أن يتبع الطبيعة أم العرف والتقاليد؟ أما على المستوى العملى فقد كان لديهم اتجاه قوى لتعليم الفضائل المختلفة للحياة السياسية من خلال منهج تربوى كان وسيلة لبعضهم فى الكسب المادى المبالغ فيه. ولقد ترتب

---

(٢١) ج. ف. ديسون: خطباء اليونان. ترجمة أمين سلامة - مراجعة د. محمد صقر خفاجة مؤسسة التضامن العربى - القاهرة سنة ١٩٦٣م ص٢٣، ٢١.

(٢٢) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها. دار النهضة العربية. القاهرة سنة ١٩٦٧م ص٣١

على نظريتهم السياسية رؤيتهم للمجتمع وقوانينه ودور الفرد داخل المجتمع وكذلك دور الحكومة. وإذا كانت آراؤهم السياسية جاءت مختلفة فيما بينهم لكن يجب ألا ينسينا هذا أنهم جميعًا انطلقوا من القاعدة العريضة الذاتية والنسبية. وهذا ما سوف نحاول التعرف عليه بالتفصيل فى دراستنا هذه.

بداية كتب أفلاطون محاورتين من روائعه الأدبية، حول أبرز رواد الحركة السوفسطائية إحداهما باسم بروتاجوراس، والثانية باسم جورجياس عرض فيهما لآراء واتجاهات غالبية رواد هذه الحركة الفكرية، فى مجال الأخلاق، والتربية والسياسة وموقف سقراط من هذه الآراء والاتجاهات. وليس من المغالاة القول إن هذين من أهم مصادرنا عن السوفسطائيين لذا فسوف نحاول التركيز عليهما للتعرف على آرائهم السياسية من خلال ما كتبه أفلاطون وهى اتجاهات:

الاتجاه الأول:

يمثل هذا الاتجاه بروتاجوراس الذى اهتم بتعليم الفضيلة السياسية حيث يذهب إلى أنه سوف يعلم الشاب ابقراط الذى جاء إليه ينشد علمه، ولكن أى شئ سوف يتعلمه هل الحساب والفلك والموسيقى؟ كلا فبروتاجوراس يأخذ على عاتقه تعليم هذا الشاب فن الأمور الخاصة والذى يصبح به قادرًا على تدبير أموره المنزلية وعلى تحقيق النجاح فى حياته الخاصة العامة. وكذلك القدرة الفائقة فى الحديث والعمل[٢٣]. كل هذه الفضائل سوف يعلمها بروتاجوراس إيمانًا منه بأن الفضيلة شئ مكتسب، وأن الإنسان لا يملك بالطبيعة شيئًا من الفضائل، ولا العلم بها، وإنما يحتاج الإنسان إلى معلم يرشده ويبصره بها ويلقنه إياها.

ولكى يبرهن بروتاجوراس على صحة ما يقول يذهب إلى أن الآلهة بعد أن أتمت خلق الأحياء أسندت إلى ابيميشوس وبروميثيوس مهمة توزيع القدرات المختلفة على جميع المخلوقات، ولكن ابيميثيوس لم يكن حكيمًا كل الحكمة فقد انتهى من عملية التوزيع ولم يُبق للإنسان شيئا، وعندئذ عطف بروميثيوس على البشر وسرق لهم النار من الآلهة. وإذا كانت تلك القوة قد مكنت الإنسان من

---

(٢٣) أفلاطون: بروتاجوراس. ترجمها للإنجليزية. بنيامين جوبت. ترجمها للعربية. محمد كمال الدين يوسف - راجعها محمد صقر خفاجة - دار الكتب العربى للطباعة والنشر. القاهرة سنة ١٩٦٧م فقرة ٣١٩ أ ص٥٤.

السيطرة على الطبيعة إلا أنه ظل يعيش حياة فوضى بعيدة عن النظام وذلك لافتقاره إلى علم السياسة المدنية لذلك خشى زيوس أن يفنى البشر فبعث هرمس إليهم فعلمهم فن الفضائل والعدالة والكرامة وكيف تصير هذه الفضائل قوانين للمدينة. وهذا دليل واضح على أن الفضائل يمكن أن تعلم وأن الإنسان لا يولد خيرًا أو شريرًا بالطبع[٢٤].

وهذه الحجة التى يسوقها بروتاجوراس رغم كونها أسطورية إلا أنها تحمل كثيرًا من المعانى الأخلاقية والاجتماعية والسياسية فهو فى طريقه لإثبات أن الفضيلة شئ مكتسب تكلم عن كثير من المسائل الهامة حول نشأة التاريخ البشرى وأصل الحضارة، فالمتأمل لما ورد فى أسطورته يجد أنه يقسم التاريخ البشرى إلى مرحلتين. أولاهما: تلك المرحلة التى عاش فيها الإنسان وحيدًا منعزلاً عن الآخرين لهذا كان فريسة سهلة للحيوانات المتوحشة، وعلى الرغم مما كان لدى الإنسان فى هذه المرحلة من معارف وخبرات استخدمها فى الحصول على غذائه إلا أن هذه المعارف لم تمكنه من التغلب على المخاطر الكبيرة فى الصراع من أجل البقاء. ثانيهما: وهى تلك المرحلة التى بدأ الإنسان فيها الارتقاء بنفسه تدريجيًا من المرحلة الحيوانية المتوحشة إلى مرحلة التمدن ومن حالة الوحدة والعزلة إلى حالة التجمع[٢٥]. ولكن كيف تم للإنسان الانتقال من المرحلة الأولى إلى مرحلة التمدن هذه؟

يذهب بروتاجوراس إلى أن الناس عندما شعروا بالخطر فى المرحلة الأولى وأن حالة الوحدة والعزلة سوف تفتك بهم تجمعوا معًا فى مدن، ولكنهم حينما تجمعوا ارتكب بعضهم فى حق الآخر المظالم، ومن هنا ظهرت الحاجة إلى القوانين التى تنظم حياتهم، فتواضعوا فيما بينهم على وضع مجموعة من القوانين التى تنص على احترام حقوق الغير[٢٦]. فالقوانين إذًا ليست من عمل الآلهة أو الطبيعة بل هى نتيجة لـ الاتفاق المبرم بين المواطنين والقائم على المشاركة الواسعة لكافة أهل المدينة. وهذه النظرية التى يقول بها بروتاجوراس تعد من الجوانب الأصيلة لمذهبه حيث إنه أول من قال بنظرية: "العقد الاجتماعى" والتى كان لها أصداؤها الواسعة فى القرن

---

(٢٤) نفس المصدر. فقرة ٣٢١ – ٣٢٣ – ص٥٥ – ٥٨.

(٢٥) أفلاطون: بروتاجوراس، فقرة ٣٢٢ ب، ص٥٧.

(٢٦) نفس المصدر فقرة ٣٢٢ جـ، ص٥٨.

السابع عشر والثامن عشر من خلال ما قدمه هوبز وجون لوك وروسو[٢٧]. ولب هذه النظرية فيما يقول جثرى هو ما جعل بروتاجوراس واحدًا من المفكرين المتقدمين والسابقين لعصرهم[٢٨].

ينتهى بروتاجوراس من هذا كله إلى أن الناس يكتسبون من خلال العملية التعليمية، والمعيشة فى الأسر، والمجتمعات درجة ما من البصيرة السياسية والأخلاقية. وهذه البصيرة يمكن تنميتها عن طريق العديد من البرامج الرسمية فى المدارس وتحت قيادة معلمين مهرة، وكذلك بتنفيذ القوانين التى ابتكرتها المدينة لرفع مستوى تعليم المواطنين. وبالتالى فإن الجميع سوف يكون لديهم ما يسهمون به فى مناقشة المسائل الأخلاقية والسياسية. ولكن ليست كل المسائل فهناك من المسائل ما يجب أن تقتصر فيه الاستشارة على الخبراء فقط ذوى المهارات الخاصة[٢٩] وإذا كان بروتاجوراس ينادى بإطاعة قوانين المدينة والعمل على تنفيذها وسيرها، لكن لا يجب أن يؤخذ هذا على أن هذه القوانين مطلقة بل هى شرائع اجتماعية صحيحة نسبيًا مقيدة للمواطنين الذين يعيشون فى ظلها طالما اعتبرها المجتمع حسنة واتفق على ذلك[٣٠].

هذه هى خلاصة آراء بروتاجوراس للنواحى الاجتماعية والسياسية والتى فيما نرى جاءت على درجة كبيرة من الأهمية خاصة فيما يتعلق ببناء الجانب النظرى للديمقراطية فى قوله بالعقد الاجتماعى وكذلك فى أحقية كل فرد فى المشاركة فى المسائل السياسية داخل المجتمع، والأكثر من ذلك كله تأكيده فى البداية على أن الإنسان كائن اجتماعى لا يستطيع العيش خارج الجماعة، وأنه

---

(27) E. B. Kerferd: The Sophistic Mevement, Cambridge University Press, London, 1984. P. 174.

(28) W. K. C. Guthrie: The Sophists, Cambridge University Press, New York, 1988. P. 137.

(29) E.B. Kerferd: Op. Cit. P. 144.

(30) Ibid., P. 146.

صانع هذه الحضارة باختراعه كافة الوسائل الضرورية من أجل الحفاظ على وجوده، من مسكن، وزراعة، ولغة، ونظم سياسية، واجتماعية[٣١].

الاتجاه الثاني:

اتخذ أصحاب هذا الاتجاه المقابلة بين الطبيعة والعرف دليلاً على إيمانهم بأن قانون الطبيعة هو القانون الذى يسود كافة مجالات الحياة الإنسانية فى حين رأوا أن القوانين الوضعية التى مرجعها الاتفاق الإنسانى تعسفية غير عادلة لأنها كثيرًا ما تتعارض مع قوانين الطبيعة، ومن ثم فهى قيود على الطبيعة ولا تتفق مع الغرائز الإنسانية، بل هى أقرب إلى الأغلال التى تقيد حرية الفرد. وهذه القوانين الوضعية ليست قوانين ثابتة، بل هى متغيرة وفقًا لتغير زمانها ومكانها وظروفها. إنها لا تعدو أن تكون أشياء أنتجها العرف والتقاليد، ومن السخف أن يعيش الإنسان عبدًا لغيره منفذًا لقوانين ليس لها سند طبيعى، لأن الناس جميعًا لهم حق التمتع بما تمليه عليهم طبيعتهم ونشأتهم الأولى[٣٢]. وسوف نحاول التعرف بالتفصيل على آراء ممثلى هذا الاتجاه المساند لقانون الطبيعة، والذى يمثله معظم رواد الحركة السوفسطائية فيما عدا بروتاجوراس صاحب الاتجاه الأول المساند للقانون الوضعى.

يعتبر جورجياس من أشهر ممثلى الاتجاه الثانى المساند للقانون الطبيعى وفى المحاورة التى وضعت باسمه نجد أفلاطو · بعرض لمذهبه السياسى على لسان أحد تلاميذه كاليكليس[*] وفى البداية يثير كاليكليس التعارض بين الطبيعة والقانون

---

[31] W.C.K. Guthrie : The sophists. P. 243 – E – Zeller. Op. Cit. P. 117.

[٣٢] د. توفيق الطويل – المرجع السابق – ص٣١.

[*] يذهب بعض الباحثين إلى أن هذه النظرية التى يعرضها أفلاطون على لسان كاليكليس لم تكن لجورجياس ولا لأحد من السوفسطائيين على الإطلاق. وحجتهم فى ذلك أن كاليكليس لم يكن سوفسطائيا ولا تلميذا لجورجياس. كذلك أن أفلاطون لم ينسب لأى من السوفسطائيين القول بنظرية كاليكليس. لكننا لا نتفق مع هذا الرأى السابق لأن نظرية كاليكليس ما هى إلا تعبير عن مذهب جورجياس أستاذه ومعلمه وهذا يظهر بوضوح فى محاورة بروتاجوراس حيث يظهر كاليكليس أشهر تلاميذ السوفسطائيين الذين يقتصر دورهم فى المناقشة على السماع والمتابعة لما يدور من نقاش بين سقراط وبروتاجوراس أما فى محاورة جورجياس يظهر كاليكليس متابعًا لجورجياس فيما يقوله، أما عن القول بأن أفلاطون لم ينسب لأحد من السوفسطائيين القول بنظرية كاليكليس فهذا منافٍ للحقيقة ففى محاورة الجمهورية ينسب أفلاطون للسوفسطائى ثراسيماخوس قوله إن القانون متماثل مع القوة فيقول: "المعقول بالنسبة لثراسيماخوس ما كان إلا هذا الذى يتلائم مع الأقوى". ويؤيد هذا الرأى أيضًا زيلر وفريمان والأهوانى، ومن القائلين بالرأى الأول.

وينتهى من ذلك إلى أن القانون من وضع الضعفاء الذين شرعوا فى وضعها وما يتفق مع مصلحتهم الشخصية. وكان هدفهم من ذلك الحد من سيطرة الأقوياء عليهم. وهم بذلك يجعلون أنفسهم فى مستوى الآخرين، أى الأقوياء دون أن يكونوا بالفعل كذلك، لكن الطبيعة تثبت لنا أن ما هو أكثر قوة يتفوق على الأقل، وأن العدل يتمثل فى سيادة القوى على الضعيف. وعلى الضعفاء أن يخضعوا لقانون الطبيعة[٣٣].

ويرى كاليكليس أن القوة ليست هى القوة الجسمانية فقط، بل الأمر يتعدى إلى ما هو أكثر من ذلك، فبالإضافة للقوة الجسمانية يجب أن تتوافر القوة العقلية والحكمة وبالتالى سوف يكون هناك من التفوق ما يجعل الجميع يخضع له[٣٤]. وهذه النظرية التى يقول بها كاليكليس إذا كانت قد ظهرت مرة أخرى فى القرن التاسع عشر عند نيتشه فى مذهب إرادة القوة، وكذلك عند كاريل فى عبادة الأبطال[٣٥]. إلا أنها قد أطلقت العنان لمذهب القوة بكل جوانبه، دون الأخذ فى الاعتبار أن حياة الإنسان تختلف عن حياة الحيوان الذى يعيش على نظام الطبيعة، أما الإنسان فعلى العكس من ذلك، فهو فى حياته يجب أن يلتزم بالمبادئ الأخلاقية، والدينية والقانونية[٣٦]. لهذا كان كاليكليس فيما يعرضه عن جورجياس أنانيًا فوضويًا هادمًا لما جاء به بروتاجوراس من قبل من التزام للقانون، والحث على الحفاظ عليه والتمسك به.

ونود الإشارة إلى أن هذه النظرية التى تجعل من القوة القانون الأعلى عند جورجياس وكاليكليس قد تأثرا فيها بالمرحلة الأسطورية، حيث كان العنصر البطولى

G. Grote: History of Greece, Vol. VIII the Byadly Company Publishing, New York, 1850. P. 385.
-M. untresteiner: The Sophists, Trans by. K.Freeman, Basil Blackwell. Oxford, 1954. P. 328.

وأيضًا د. محمود مراد – المرجع السابق – ص٢٣٠.

[33]Plato: Gorgais, in the Dialogues of Plato. Vol. 1, by.B. Jowett, 5 Vols. Oxford at the Clarendon. Press, 1953. 482 – 186 – PP. 542 - 546.

[34]Ibid., 490. P. 549.

[٣٥]د. أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – ص٢٨٧.

[٣٦]ثيوكاريس كيسيديس – سقراط. ص١١١.

والموقف القوى للإنسان هو السائد والمسيطر على الأذهان. وقد سبق الحديث عن ذلك لدى هوميروس وهزيود، ولعل ما يدفعنا إلى هذا التفسير ما يستشهد به كاليكليس نفسه فى تبرير نظريته السابقة حيث يستشهد بهرقل صاحب القوة الأسطورية الذى كان يفعل ما يريد دون أن يدفع لذلك ثمنا، كذلك يستشهد كاليكليس بقادة المعارك ومواقفهم القوية مثلما أشعل اكسيرسيس الحرب فى بلاد الإغريق[٣٧]. ومهما كان الأمر فمن المهم أن نلاحظ أن فلسفة القوة كما ظهرت فى اليونان تبدو كأنها كانت قائمة إلى حد كبير على الحقائق السياسية ولاسيما الحقائق السياسية للامبراطورية الأثينية. فمدينة أثينا بما أنها كانت رأس تلك الامبراطورية كان ينظر إليها على أنها طاغية تستخدم قوتها فى فرض إرادتها، ومصلحتها على كل أجزاء الامبراطورية كما لو كانت إرادتها ومصلحتها هى القانون الحق[٣٨].

وهذا ما جعل ثراسيماخوس كما يصوره أفلاطون فى محاورة الجمهورية يؤكد على أن العدالة ليست إلا صالح الأقوى، فهو لا يعترف إطلاقا بما يسمى بالقانون الوضعى كذلك لا وجود لديه لشئ يسمى الحق الطبيعى، فالحق هو كل ما تنفذه أقوى سلطة فى الدولة وفقا لما ترى أن فيه مصلحتها الخاصة[٣٩]. والحكومة أيا كان شكلها تضع القوانين لصالحها، فالحكومة الديمقراطية تضع قوانين ديموقراطية، والملكية تجعلها ملكية، وهكذا الحال فى الأنواع الأخرى. والمهم أن كل القوانين فى مختلف أنواع الحكومات تكون فى صالح الحكومة، لا رعاياها. فالعدالة إذا فى جميع الدول لها معنى واحد هو صالح الحكم القائم. ولما كانت الحكومة هى الأقوى فالنتيجة المعقولة كما يرى ثراسيماخوس هى أن مبدأ العدالة هو صالح الأقوى[٤٠].

إذا نستطيع أن نفترض مع مبدأ ثراسيماخوس الذى يرى أن الحق والعدل ليس إلا ما يقرره الأقوى أنه إذا وضع الضعفاء قوانين فى صالحهم، أو وفق ما يرون

---

(37) Plato: Gorgias. 483 – 484. P. 543.

(٣٨) أرنست باركر. النظرية السياسية عند اليونان – جـ١. ترجمة لويس اسكندر مراجعة د. محمد سليم سالم مؤسسة كل العرب. القاهرة سنة ١٩٦٦م. ص١٣٧.

(39) Plato: Rebublic, B. "1", 338 a.

(40) Ibid., B.1 339 a.

أنه صالحهم، فإن تلك القوانين والحق الذى تقرر لابد وأن تكون عدلاً وصوابًا مادام فى استطاعة الضعفاء تنفيذها، ولكنها لا تكون صوابا بمجرد أن يعجزوا عن ذلك. بمعنى آخر أن المعيار الوحيد لصحة القوانين وعدلها يتوقف على قدرة المشرع فى تنفيذها وتطبيقها على الجميع. وبالتالى فلا مجال للحديث عن مصدر واحد معين للقانون سواء كان طبيعيًا أو وضعيًا، بل المصدر الأساسى للقانون والعدالة، هو الجهة القادرة على تنفيذه وتطبيقه[41].

ويتمادى ثراسيماخوس فى التأكيد على مبدأ القوة وذلك عندما يربط بين القوة والظلم فحياة الظالم كما يراها تكون دائمًا أكثر غنيمة من حياة العادل، ولها من المزايا ما يفوق حياة العادل. هذا وتتوقف حكمة الظالم وفطنته على قدرته وقوته فى إخضاع غيره من الناس حتى النهاية، لأن الظالم يسعى دائمًا إلى أن يكون لديه أكثر مما لدى الناس[42].

ولتفصيل ذلك نرى أن ثراسيماخوس إذا كان قد ذهب إلى أن العادل هو النافع للحكومة القائمة، وهذه هى بالطبع الأقوى فإنه بناء على ذلك يمكن لكل من يحسن الاستدلال أن يستنتج من هذا أن العادل فى كل مكان شئ واحد هو النافع للأقوى. ونتيجة لهذا يتضح تماما أن الظلم بالمعنى الدارج للكلمة يفضل بكثير العدالة وأن الاستبداد هو المثل الأسمى للحياة. والواقع أنه إذا لم تكن الحياة إلا صراعًا، فمن الواضح أن الإنسان العادل وأولى بنا أن نسميه ضعيف النفس سيكون فيها دائمًا الأدنى، وإذا كان العنف المنظم هو الذى يشكل ماهية الدولة، ولم يكن إلا نظامًا لتعسف الأقوياء، واستغلالهم للضعفاء، فمن البين تمامًا أن الحكم الاستبدادى الصورة النهائية للظلم هو الذى يحقق أفضل تحقيق كمال الدولة وسعادة الإنسان. على الأقل سعادة ذلك الذى يصل إلى حكم الاستبداد كما يرى ثراسيماخوس.

ولا شك أن النفاق الاجتماعى، وظلم المستضعفين والجمهور وخوفهم، تتضافر على اتهام عنف القوى، الذى يسمونه بالضبط ظلمًا. ولكن كل الناس فى الحقيقة يعلمون أن الظلم أنفع من العدالة وأن كل الناس بالتالى سيصبحون ظالمين

---

[41] M. Untresteiner: Op. Cit. P. 328.

[42] Plato: Rebublic. 338 b. 339 a.

إذا لم يروعهم الخوف من العقوبة[43]. وهذا ما سوف يتضح تمامًا إذا ما انتهينا إلى الظلم الأكمل، الظلم الذى يجلب لمقترفه أقصى درجات السعادة، ويجلب لمن يرضخون له ولا يرغبون فى ارتكابه منتهى الشقاء. هذا الظلم هو الاستبداد الذى يستولى بالخديعة والقوة على أملاك الغير: مقدسة أو مدنسة، خاصة أو عامة، لا بالتجزئة وإنما بالجملة. والشخص الذى يؤخذ بأى من هذه الذنوب يعاقب ويلطخ بأسوأ الوصمات. وإذا كان الأمر الواقع يدل على أن أولئك الذين يرتكبون هذه الآثام بالتجزئة ملحدون، وتجار عبيد، وناقبو جدران، ومحتالون، ولصوص، تبعًا للظلم الذى يرتكبونه. ولكن عندما يأتى رجل أسعد حظًا من مواطنيه ويستولى على أشخاصهم ويسخرهم فإنه بدلاً من أن يحمل اسمًا من هذه الأسماء المشينة، يسمى سعيدًا محظوظًا لا من مواطنيه وحدهم، بل ومن كل من يعلمون أنه ارتكب المظالم على أقصى مداها. فأولئك الذين يذمون الظلم لا يخشون ارتكابه وإنما هم يخشون معاناته. إذا فالظالم كما بين ثراسيماخوس لسقراط حقيقة حالة أكثر قوة وحرية وأقدر وأخلق بالحاكم من العدالة حتى تبقى العدالة هى مصلحة الأقوى والظلم ميزة وربح لذاته[44].

على هذا النحو يختلف ثراسيماخوس عن جورجياس وكاليكليس فى إيمانهم بوجود حق طبيعى لا يأتيه الباطل بيد كان ثراسيماخوس لا يؤمن بأن هناك حقًا واحدًا دائمًا. لذا فهو أقرب إلى هوبز من نيتشه وهو يشبه هوبز فى اعتقاده أن الحق الوحيد هو ما تسنه السلطة ذات السيادة. وقد قيل إن هذا الرأى يعتبر فى محيط الأخلاق عدمًا، وهذه التكملة المنطقية فى محيط الأخلاق لمذهب العدم الذى اعتنقه جورجياس وإن تكن تكملة لم يذكر عنها فى تعاليمه شيئًا. وكما أن جورجياس كان يرى أننا لا نستطيع فهم الحق إلا بالرجوع إلى المظاهر أو تشريعات القوانين المختلفة التى تنفذها سلطات مختلفة[45].

---

(43) الكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون – ترجمة عبد المجيد أبو النجا – مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى – الدار المصرية للتأليف والترجمة – القاهرة – ص١١٩ – ١٢٠.

(44) نفس المرجع: ص١٢١.

(45) G. Burnt: Greek Philosophy. P. 120.

وأيضًا أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان جـ١. ص١٣٥.

بالإضافة إلى ما تقدم يقف الباحثون من مذهب ثراسيماخوس موقف الاختلاف ومنهم من يضع ثراسيماخوس وكاليكليس ونيتشه فى دائرة واحدة تهدف إلى الأنانية، والدعوة إلى سيطرة القوى على الضعيف[٤٦] ومنهم من يذهب عكس ذلك تمامًا ويرى أن ثراسيماخوس يختلف عن كاليكليس حيث كان الأول يصف وصف المستاء لما يدور حوله من أوضاع سيئة وكان شعوره بالظلم وانتصاره هو الذى دفعه للقول بمبدأ القوة هى الحق، فى حين كان كاليكليس مناديًا بالفعل بالعودة لقانون الطبيعة البشرية[٤٧].

مجمل القول أن مذهب ثراسيماخوس العدمى أكثر أصالة بكثير من أخلاق السادة التى يطريها كاليكليس فبينما نرى هذا يؤكد حق الفرد القوى فى الانطلاق وفى السيطرة، ذلك الحق القائم فى رأيه على تقدير مثل هذه الفردية "كأسمى وأصلح" طبقًا لتدرج القيم فى طبيعة الأشياء والذى يعارض تدرج القيم الاجتماعية الذى أفسده حقد الضعفاء (الأقل صلاحية)، نجد أن ثراسيماخوس ينكر صراحة كل معنى للقيمة الذاتية "للحق الطبيعى".

فكل معنى للحق فى رأيه ليس إلا قناعًا مزيفًا للواقع. وكاليكليس لم يذهب إلى هذا الحد. ففى الطبيعة صراع دائم بين الأقوياء والضعفاء: الأقوياء يأكلون الضعفاء، مالم يصبح هؤلاء بتنظيم صفوفهم، هم الأقوياء ولكن من السخف القول إن للأقوى "حقًا ساميًا" بقدر ما للأضعف. ولا شك أن الناس يتكلمون عن الحقوق محض نفاق وتمويه لماهية العلاقات التى يعطونها هم وحدهم معنى هذه الحقوق المزعومة. إن دور السوفسطائى ولعل ثراسيماخوس يقول إنه دور الفيلسوف هو أنه يهدم، بتحليله ونقده، الأوهام التى يعتنقها النفاق الاجتماعى، وأن يبصر الإنسان بنفسه، وأن يحرره من الأيديولوجية.

---

[46]See:

-E. Zeller: Outlines of the History of Greek Philosophy, P. 88.
-G. B. Kerferd: Op. Cit., P. 12.

[47]See:

-W. C. K. Guthrie: The Sophists., P. 93.
-K. Freeman: Ancilla. P. 142.

وإذا انتقلنا إلى آراء أنطيفون السوفسطائى الشهير وجدنا الموقف مختلفًا فهو إذا كان كغيره من السوفسطائيين يقيم مذهبه الأخلاقي والسياسي على أساس التفرقة بين قانون الطبيعة البشرية والقانون الوضعي إلا إنه يختلف عن جورجياس وكاليكليس وثراسيماخوس في محاولته للتوفيق بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي. وهذا ما يمكن رؤيته في كتابه "في الحقيقة" حيث يحاول أنطيفون أن يقيم حالة من التوازن والانسجام بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي، فيرى أن على الإنسان الالتزام بقوانين المدينة والخضوع لها لأن هذا ما تعنيه العدالة فالإنسان مطالب في معاملاته مع الناس الالتزام بما حددته قوانين المدينة، أما إذا كان بينه وبين نفسه ولا يشهده أحد فعليه أن يخضع لما تمليه عليه الأوامر التي لا يخفف حددتها الاختفاء عن الناس ولن يزيد منها إذا ما رآه كافة الناس إذا فالإنسان مطالب بالالتزام بالقانون الطبيعي المورث والقانون الوضعي(٤٨).

ولعل هذا الموقف من جانب أنطيفون يحتاج لمزيد من التحليل فهو على الرغم من إقراره لمشروعية القانون الوضعي والتأكيد على أهمية الالتزام به في التعامل مع الآخرين إلا إنه لم ير في هذا القانون الصورة النهائية لما يجب أن يكون عليه حياة الإنسان، وذلك لأنه ذهب إلى أن القانون الوضعي يعتريه كثير من أوجه القصور والنقص إذا ما قورن بالقانون الطبيعي. منها على سبيل المثال عجز القانون الوضعي عن معاقبة كافة الخارجين عليه فهو إذا كان يعاقب الظاهر من الأفعال الخارجية إلا أنه لا يعاقب ما ارتكب من الأفعال سرًا وهذا ما لا يحدث مع القانون الطبيعي إذ يحل العقاب بكل من يخرج عليه حتى لو لم يره أحد من الناس(٤٩).

وكذلك نجد أن الإنسان مع القانون الوضعي يمكن أن يتعرض لكثير من الأضرار خاصة المشاركين في تنفيذ هذا القانون فالشاهد في المحكمة إذا ما قال

---

(48)K. Freeman: Ancilla to the Presocratic Philosophers. P. 147.

وأيضا:

-أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، جـ١، ص٨٣.

-د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص٢٩٣.

(49)W. Kaufmann: Philosophic Classics (Basic texts Selected) Vol. I., Prentice Holl, U.S.A. 1961. P. 79.

الحق عاش بقية حياته تحت خوف من انتقام من المجرم إما إذا قال الباطل فقد ظلم بريئًا[50] هذا بالإضافة إلى أن الطبيعة قد خلقت جميع الناس متساوين فى حين تقيم القوانين الوضعية تميزات بين الناس على أساس المولد[51] وهنا يقول أنطيفون: "إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل، فلا نحترمهم ولا نمجدهم. وفى هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر تصرف المتحضرين بل المتبربرين، مادامت الطبيعة قد حبت الناس جميعًا بنفس المواهب من جميع الوجوه، سواء أكانوا يونانيين أم متبربرين.." [52].

وإذا كان هذا هو موقف أنطيفون من القانون الوضعى الذى أظهره فى صورة قاصرة وعاجزة عن تحقيق العدالة، فلماذا إذًا أقر مشروعيته وأكد على الالتزام به؟ لماذا لم يرفضه كما فعل جورجياس وكاليكليس وثراسيماخوس؟ ومما هو ملفت للنظر حقًا فيما نرى أن أنطيفون إذا كان هدفه التوفيق بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى إلا أنه لم يستطع الخروج من هذا الموقف بمحاولة توفيقية ناجحة، بل وضع الإنسان كما وضع نفسه فى حالة دائمة من التناقض. فكون الإنسان يتعامل مع الأخرين بطريقة ثم عندما يخلوا إلى نفسه يتصرف وفقًا لمعيار آخر وطريقة أخرى، بالتأكيد سوف تظل حياة الإنسان فى تناقض دائم ولا معيار لها.

ويذهب بعض الباحثين إلى أن أنطيفون كان فى مذهبه يهدف إلى تقديم صورة ناقدة عن حالة الظلم الاجتماعى فى عصره لذا انتقد القانون الطبيعى الذى لم يجدوا فيه العدالة الكاملة فى التعامل بين الناس[53]، لكن لو كان هذا صحيحا فنحن نتسائل هل ما ذهب إليه انطيفون هو الذى سيحقق العدالة؟ هل الالتزام بالقانون الوضعى أمام الناس ثم الانحلال منه عندما يخلو الإنسان لنفسه هو ما يحقق العدالة؟.

---

[50] K. Freeman: Ancilla: P. 148.

وأيضًا: د. محمود مراد: مفهوم الحرية فى الفلسفة اليونانية، ص٢٢٣.

[51] W. Kaufmann: Op. Cit., P. 80.

[52] K. Freeman: Ancilla: Fr 30. P. 150.

[53] See:

-W.C.K. Guthrie: The Sophists.P. 211.

خلاصة القول إن انطيفون فى مذهبه السياسى كان يؤمن بالقانون الطبيعى الذى به يلقى المخادع جزاءه ويستند إلى العدالة السماوية التى تنتقم من الظالم، ولقد اهتم بهذه العدالة المقدسة اهتمامًا زائدًا حتى اعتقد بعض الكتاب أن لانطيفون عقائد دينية راسخة لا يسعه إلا التعبير عنها بهذه الصورة[٥٤].

ثالثًا: الجانب الأخلاقى والتربوى

لم يغب عن ذهن السوفسطائيين أن حياة الإنسان لها غاية وهدف يسعى خلال حياته إلى تحقيقه والنيل منه، لذا كان الهدف من تعاليمهم الأخلاقية هو لفت الانتباه إلى حقيقة وغاية الوجود الإنسانى فى هذا العالم، وهى عملية السعى وراء السعادة وكيفية الوصول إليها. وأكد السوفسطائيون على أن هذه الغاية المنشودة، أعنى السعادة لن تتحقق بالخضوع للدين أو الخرافات وإنما فى استقلال الإنسان عن كثير من القيود التى تحد من حريته وإشباع رغباته[٥٥] لكن ما هى معالم تلك السعادة كما رسمها السوفسطائيون؟ هذا ما سوف نحاول التعرف عليه من خلال عرض نماذج من آراء رواد تلك الحركة الفكرية فى وصف الطريق للسعادة التى هى الهدف المنشود وكيفية الوصول إليها.

إن المشكلة القائمة فى محاورة بروتاجوراس، والتى تمثل إحدى الركائز الأساسية للصراع السوفسطائى السقراطى كما صوره أفلاطون، هى السؤال عن الفضيلة وماهيتها، وهل بالإمكان تعليمها، أم أن الناس مفطورون عليها منذ ميلادهم؟ ولقد ذهب بروتاجوراس إلى أن الفضيلة شئ يمكن أن يعلم، وليست شيئًا طبيعيًا تظهر من ذاتها، بل إنها تظهر عند من تظهر عنده بالتحصيل وبذل الجهد[٥٦] ويبرهن بروتاجوراس على إمكانية تعليم الفضيلة، بالتفرقة بين موقف الناس من الأمور والأشياء التى توجد بالطبيعة والمصادفة مثل الخصائص الجميلة وأضدادها، أو التى لا دخل للإنسان فيها وبين الأشياء التى تأتى ويكتسبها الإنسان بالتحصيل والمران والتعلم، ويرى بروتاجوراس أن الناس فى الحالة الأولى لا

---

(٥٤) ج. ف. ديسون: خطباء اليونان، ص٢٥.

(55) Hegel: Lectures on the History of Philosophy., Vol 1, P. 357.

(٥٦) أفلاطون: محاورة بروتاجوراس – ٣٢٣ ج. ص٩٤.

يغضون، ولا يوبخون أصحاب هذه الصفات الطبيعية، بل يكتفون بالشفقة عليهم. أما موقفهم من الأمور المكتسبة فهى على العكس من ذلك، لأنهم يظهرون الغضب وألوان العقاب لكل من يرتكبون أضداد الأمور الحسنة والتى يمكن تعلمها[٥٧].

ويؤكد بروتاجوراس على أن فهم ما يعنيه عقاب من يرتكبون الظلم، يدل على أن الفضيلة شئ يكتسب، لأن المقصود من العقاب على الظلم ليس هو من أجل الظلم ذاته الذى وقع وانتهى، بل المقصود من العقاب هو عدم تكراره مرة أخرى فى المستقبل من الشخص الذى ارتكبه وكل من حضر عقاب هذا الشخص ومن هنا تكون الفضيلة بالتعلم.

هكذا يتبدى إيمان بروتاجوراس بإمكانية تعليم الفضيلة، لذا كان يعول على الأسرة سواء كان الأب أم الأم والمربية، العملية التعليمية منذ بداية الطفولة المبكرة وطوال حياتهم. فما أن يبدأ الطفل فى فهم الكلام حتى تندفع المربية والأم، بالإضافة إلى الأب نفسه فى القيام بهذا، وذلك من أجل أن يصير الطفل أفضل ما يكون، من خلال تعليمه أن هذا عدل، وذاك ظلم. وأن هذا جميل. وذاك قبيح. وأن هذا تقوى، وهذا ضلال. وافعل كذا، ولا تفعل كذا. فإن حدث وأطاع الطفل من تلقاء نفسه كان بها، أما إذا لم يطع فإنهم يوجهونه وكأنه عود مال وانحنى[٥٨] وعندما ينتقل الطفل إلى المدرسة يلقى عبء العملية التعليمية على المعلمين، الذين يجب توصيتهم بالعناية بحسن خلق الطفل أكثر بكثير من عنايتهم بالقراءة، والكتابة، وبتعليم العزف على القيثارة[٥٩].

وبعد أن يتعلم الطفل القراءة والكتابة، تأتى مرحلة تلقينه القيم والمبادئ وغرسها فى نفسه عن طريق إلقاء الأشعار المجددة على مسامعه. تلك الأشعار التى تمتلئ بكثير من قواعد السلوك، وكثير من نماذجه إلى جانب ألوان المديح والتمجيد لرجال الماضى العظماء، وذلك حتى يقلدهم الطفل الذى يأخذه الإعجاب بهم وتملكه الرغبة فى أن يصير مثلهم ثم يأتى بعد ذلك دور معلمى العزف على القيثارة والذى

---

(٥٧) نفس المصدر السابق: ٣٢٣ د. ص٩٤.

(٥٨) أفلاطون: بروتاجوراس، فقرة ٣٢٤ ب، ص٩٥.

(٥٩) نفس المصدر، فقرة ٣٢٥ ب، ص٩٧.

يتلخص فى غرس الاعتدال فى النفوس، من خلال الإيقاع المنظم والتناسب، الذى يجعل النفس أكثر هدوءاً واتزاناً[10].

وبمجرد أن يبلغ الطفل أشده يجب أن يلحق بتدريس التربية البدنية، من أجل أن تصير أعضاء جسده أفضل لتكون فى خدمة عقله الأمين، وحتى يكتسب الفضائل التى تؤهله لخوض المعارك دون فرار من الميادين[11] ويؤكد بروتاجوراس على أن التعليم إذا كان مهمة الأسرة ثم المدرسة، فهو أيضًا من الواجبات الرئيسية بالنسبة للدولة، فالشباب حين يتركون المدرسة فمن الواجب على الدولة أن تفرض عليهم دراسة القوانين وأن يعيشوا وفقًا لها باعتبارها نموذجًا لها، وذلك حتى لا تتركهم لأنفسهم يسلكون على هواهم دون هداية. ومن الواجب على الدولة معاقبة وتقويم كل من لم يطع قوانين الدولة، كما تعاقب الدولة أيضًا كل من لم يطع بعد العقاب والتعليم، وذلك إما بالقذف خارج المدينة أو الإعدام[12].

تلك خلاصة البرنامج التربوى الذى يقترحه بروتاجوراس. والذى كان له عظيم الأثر فيما بعد على الفكر التربوى عند أفلاطون والمهم أن هذا الجانب التربوى عند بروتاجوراس هو ما يؤكد فيما نرى على أن الفضيلة شئ مكتسب بالفعل، ومن هنا كانت مهمة السوفطسائى كما حددها بروتاجوراس هى تعلم الفضيلة التى تحقق النجاح فى الحياة العملية. وهذه الفضيلة رغم تعددها إلا إنها واحدة وأن الفضائل المختلفة للحياة الإنسانية هى أجزاء منها، والعلاقة بين أجزاء الفضيلة والفضيلة ككل على نحو ما أن الأنف والعينين والفم أجزاء من الوجه[13].

والسؤال عن المعيار الحقيقى للحياة الفاضلة الطيبة التى تؤدى إلى السعادة سؤالٌ ليس من السهل الإجابة عليه أو حتى قراءته فى فكر بروتاجوراس. ذلك لأن بروتاجوراس نفسه كان حريصًا أشد الحرص عندما سأله سقراط عن هذا المعيار هل المتعة واللذة والعيش وفقًا لهما هو الخير، وأن حياة غير ممتعة هى حياة شر بعينها

(10) نفس المصدر: فقرة ٣٢٦ ب. ص٩٧.

(11) نفس المصدر: فقرة ٣٢٦ جـ. ص٩٨.

(12) نفس المصدر: فقرة ٣٢٥ جـ، ٣٢٦ جـ.. ص٩٧، ٩٩.

(13) أفلاطون: بروتاجوراس، فقرة ٣٢٦ هـ، ص٩٨.

أترى ماذا كانت إجابة بروتاجوراس على هذا السؤال السقراطى الذى فجر هذه القضية فجأة أثناء الحوار؟

لقد كانت إجابة بروتاجوراس بالتأكيد على أن الحياة المتعة هى وحدها الخير، وأن حياة تخلو من المتعة هى الشر، ولكن مع وضع تحفظ ينبغى التنبيه عليه وهو أن يستمتع الإنسان بالأشياء الجميلة الحسنة، أو ما هو مقبول أخلاقيا لأنه إذا كانت كل الأشياء المتعة حسنة والأشياء المؤلمة سيئة إلا إن هناك من الأشياء المؤلمة ما ليس سيئا، بينما منها ما هو سئ وهناك من الأشياء طرفا ثالثا ما هو لا بهذا ولا بذاك، لا بالسئ ولا بالحسن[٦٤].

هذا هو موقف بروتاجوراس من معيار الحياة الطيبة والمتعة بما هو مقبول، وإذا كان سقراط يتطرف فى الحديث عن موقف العامة الذين يرون فى اللذة الخير الأسمى، إلا أن بروتاجوراس ينكر عليه الاستشهاد بآرائهم لأنهم لا يفكرون، لكن سقراط يستمر فى الحديث ويقتصر دور بروتاجوراس على سماع وجهة النظر السقراطية فى موضوع اللذة وهذا ما سوف نعرض له عند الحديث عن موقف أفلاطون من اللذة.

ومن الواضح هنا فى موقف بروتاجوراس من الحياة الفاضلة أن النسبية المعرفية عنده تمتد لتشمل آراءه الأخلاقية أيضا خاصة فى قوله: "إن الأشياء الحسنة منها ما هو غير ذلك، وكذلك الأشياء السيئة" لكن النسبية هنا لا تعنى أن معيار القيم، ومعيار التمييز بين الأشياء الحسنة، والأشياء السيئة هو الذات الإنسانية، كما كان الحال بالنسبة للمعرفة، كما لا تعنى هنا أن كل شئ مباح للإنسان طالما أنه مناسب له، ولكن النسبية الأخلاقية هنا تعنى كل ما هو مفيد للإنسان وما هو نافع ومباح[٦٥]. وهذا النافع والمباح يختلف بالطبع باختلاف ظروف الأفراد، واختلاف المكان ومما يدل على موقف بروتاجوراس هذا هو تأكيده على مبدأ العقاب كما مر بنا سابقا لكل من يخرج عن الصواب، وعن قوانين المدينة، وتأكيده على أن كل إنسان مسئول عن أفعاله طالما اختار هذه الأفعال بإرادة. هذا ويؤمن

---

[٦٤] نفس المصدر: فقرة ٣٢٧حـ، ص١٠٠.

[٦٥] انظر – ثيوكاريس كيسيديس: سقراط. ص١٢٢، ١٢٣.

بروتاجوراس بأن الخطأ الذى يرتكبه الإنسان ويقع فيه إنما يرجع إلى نقـص المعرفـة والتهذيب ومن هنا كانت الحاجة للمؤسسات التربوية(٦٦).

وإذا انتقلنا إلى الجانب الأخلاقى والـتربوى عنـد جورجيـاس لوجدنـا أنـه يحاول تحديد مهمته الأساسية كخطيب سوفسطائى بأنها هى الوصـول بالإنسـان إلى الخير الأسمى، ولكن كيف يصل الإنسان من وجهة نظره إلى هذا الخـير؟ ومـا الـذى ينبغى على الإنسان أن يفعله؟

يذهب جورجياس إلى أن الإنسان لن يستطيع أن يصل إلى الخـير الأسمـى، إلا عن طريق فن البيان ذلك الفن الذى يمنح الإنسان كل الخـير، ويمنحـه الحريـة، والسيادة على غيره من الناس فى وطنه ويعرفه بأنه القدرة التـى يمتلكـها الفـرد فـى إقناع الآخرين بواسطة الحديـث سـواء أكـان ذلـك فـى المحـاكم، أو فـى المجـالس والجمعيات الشعبية. وعن طريق هـذا الفـن يسـتطيع الإنسـان أن يكـرس كثـيرًا مـن الناس لخدمة الطبيب، ومدرب الألعاب، وغير ذلك، بـل إن أصحـاب الأمـوال كمـا يقول جورجياس سوف يلقون بأموالهم لهذا الشخص الذى لديـه القـدرة علـى إقنـاع الجماهير(٦٧).

ويتساءل أفلاطون على لسان سقراط عن موضوع ذلك الإقنـاع؟ وهنـا يجيـب جورجياس إن موضوع الإقناع هو العدل والظلم، ..ن أصحـاب فـن البيـان هـم الذيـن يمتلكون القدرة على الكشف عن حقيقة الأمور، وإقناع الناس بـهـا(٦٨) لكـن لا يجـب أن يسـتخدم هـذا الفـن وفقًـا لمبـدأ العدالـة والعمـل علـى تحقيقـه. وهنــا يستشــهد جورجياس بالأمثلة الواقعية فكما أن فن المصارعة يعلمنا الوقوف والتغلـب علـى كـل من يعتدى علينا، لكن لا يجيز استحواذنا على هذا الفن استعمال قوتنا وسلاحنا فى الوقوف فى وجوه أصدقائنا وطعنهم وقتلهم بأسلحتنا وإذا حدث بالفعل وأساء إنسـان استعمال فن المصارعة بضرب أقاربه وأصدقائه، فإننا فى هذه الحالـة لا نلـوم مدربـى

---

(66)See:

-T. Gomperz: Greek Thinkers P. 445, 446.

(67)Plato: Gorguis. 452 C.

(68)Ibid., 456 a.

الرياضة فهم نقلوا فنهم إلى تلاميذهم لكي يستعملوه وفقًا للعدالة[٦٩] هكذا الحال بالنسبة لفن البيان يجب أن يستعمل وفقًا للعدالة، فإذا صار أحد من الذين تعلموا هذا الفن ماهرًا في استعماله لنصرة الشر، فجدير هذا بالنفي والموت لا الأستاذ الذي علمه[٧٠].

وإذا كان فن البيان يعطي مزيدًا من الحرية للفرد الذي يملك هذا الفن، لكن هذه الحرية كما يصورها جورجياس ليست حرية مطلقة بل مشروطة، لأن كل إنسان مسئول عن أفعاله، وهذه إحدى النقاط التي اهتم بها جورجياس أعني التأكيد على المسئولية الإنسانية عن الأفعال التي يرتكبها الإنسان. ولقد عالج جورجياس هذا الموضوع في رسالتين طويلتين له، هما "في مدح هيلين" و"الدفاع عن بالآميدس".

وفي الرسالة الأولى يؤكد جورجياس على أن الإنسان ليس مسئولاً عن كل ما يصدر عنه من أفعال، يفعلها تحت الجبر الإلهي، أو تحت ضغط القهر الإنساني الخارجي من الآخرين، لأن الإنسان في هاتين الحالتين لا يكون متصرفًا وفقًا لمنطق إرادته الحرة فيكون مسئولاً عن فعله، بل ينطلق في فعله خضوعًا لما وقع تحت وطأته من الجبر الإلهي أو الإنساني[٧١] ويعترض أرسطو على هذا القول السابق حيث يذهب إلى أن الجبر الإنساني لا ينفي المسئولية الخلقية عن الفاعل، ففي كل الحالات التي يُجبر فيها الإنسان على فعل شئ قد يكون هو نفسه المسئول عن وجوده في هذا الموقف القهري[٧٢].

أما عن الرسالة الثانية وهي "الدفاع عن بالاميدس" فيؤكد فيها جورجياس على أن الفعل المسئول مسئولية كاملة هو ذلك الفعل الحر الذي يفعله الإنسان انطلاقًا من اختيار عقلي واع، ونابع من داخله لفعل ما سوف يفعله. فالاختيار،

---

(69) Ibid., 457 e.

(70) Ibid., 458 a.

(71) E. B. Kerferd: Op. Cit. P. 81.
-M. Untestenier: the Sophists., P. 81.
وأيضًا: د. محمود مراد: المرجع السابق، ص٢٣٦.

(72) J. Barnes: The Pre-socratic Philosophers., P. 526.

والقصد والنية لدى جورجياس تشكل ركائز المسئولية الكاملة عن الأفعال الإنسانية[٧٣].

خلاصة القول إن جورجياس فى مذهبه الأخلاقى والتربوى كان يؤمن بأن الفضيلة من الأشياء التى يمكن أن تعلم، ويجب بكل ما فى وسعنا من جهد أن تعلم. هذا بالإضافة إلى تأكيده على الحرية الإنسانية، والربط بين الفعل الإنسانى والمسئولية عن هذا الفعل.

ولا تقل آراء انطيفون الأخلاقية عن الآراء السابقة، فلقد كانت له وجهة نظر فى الحياة الإنسانية مختلفة عن بروتاجوراس وجورجياس صحيح أنه كان فى اتجاه السياسى يحاول التوفيق بين أنصار مذهب القانون الوضعى وأنصار القانون الطبيعى وهذا ما قد مر بنا عند الحديث عن آرائه السياسية لكن آراءه الأخلاقية ليست على درجة عالية من الوفاق مع آرائه السياسية فهو إذا كان يؤمن بأن الإنسان عليه إذا ما خلا لنفسه أن يتصرف وفقًا لقانون الطبيعة لكن هذا لا يجيز للإنسان أن يطلق لشهواته العنان خاصة الشهوات الجسدية التى قد تهلكه بل عليه أن يلتزم بالحكمة والانضباط كما يجب على الإنسان أن يتحلى بفضيلة ضبط النفس والقدرة على التحكم فى الانفعالات خاصة فى تعاملاته مع الناس[٧٤].

ويعالج أنطيفون فى كتابه المعروف "[illegible] الوفاق" مجموعة من الأفكار الأخلاقية والاجتماعية حيث يصور الحياة الإنسانية بأنها ليست سهلة وأن الوصول إلى المجد والشهرة والاحترام والسمعة الحسنة يتطلب بذل الجهد والعمل الجاد للوصول إلى هذه الفضائل[٧٥] ويتمادى أنطيفون فى وصفه للحياة الإنسانية وآلامها، حيث يرى أن الحياة الإنسانية قصيرة أشبه بيوم ما يكاد يطلع عليه النهار حتى يولى سريعًا نحو الظلام، فيسلم المرء نفسه إلى الجيل الذى يخلفه. والسعيد من

---

(73) A. Dihle: The Pre-socratic Philosophers., P. 526.

(74) See:

-W.Kaufmann: Philosophic Classics. Vol 1, P. 80.

(٧٥) د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط. ص٢٩٧.

ينتهب اللذات في هذه الحياة القصيرة الأمد ولكن ليست اللذات التى علـى حسـاب الهدوء النفسى[٧٦] لكن ما هو السبيل إلى الحياة السعيدة؟

يذهب أنطيفون إلى أن السبيل إلى الحيـاة السـعيدة فـى هـذه الدنيـا هـو أن يأخذ الإنسان نفسه بالتربية، وأفضلها ما بدأ من الصغر حتى يحصد المرء ما زرعـه، فالتربية الحسنة كالزرع الذى ينمو ويزدهر ويقطف الإنسان ثماره فى شبابه ورجولته وشيخوخته. وجوهر التربية أن نزرع فى الطفل الوفاق، بينه وبين نفسه، وبينه وبين الناس. ويصدر الوفاق عن النظام ومعرفة أسراره ومحبته والسير على مقتضـاه، فليـس أقبح أو أعظم ضررًا أو شرًا من الفوضى. ومن أجل ذلـك يعلـم الآبـاء أبنـاءهم الطاعـة حتى يخضعوا للنظام. وأعظم سبيل إلى الوفاق هى الصداقة، ولذلك ينبغى أن يحسـن المرء اختيار الصديق، ولا يغتر بمن يقبل عليه بما عنده مـن مـال أو جـاه. أمـا وفـاق الإنسان بينه وبين نفسه فمصدره وحدة الغـرض. وآفـة هـذا الوفـاق البـاطن الـتردد، ويرجع التردد إلى الخوف، ويفضى الخوف إلى الجبن، ويؤدى إلى القعود والعجز[٧٧].

ونظرًا لإيمان أنطيفون بأن الحياة الإنسانية تعتريـها الآلام التـى قـد تسـبب نوعًا من الكآبة النفسية فإنه كما يروى فيلوستراتوس قد ابتكـرَ فنًـا للعـلاج مـن هـذه الكآبة التى قد يصاب بها الناس وفى سبيل ذلك استأجر حجرة فـى مدينـة كورنثـة بالقرب من السوق للممارسة علاج الناس من الكآبة والتعاسة وذلك من خـلال برنـامج لتوعيتهم بالطرق السليمة للحياة الإنسانية[٧٨].

أمـا عـن بروديقـوس أفضـل السوفسـطائيين وأذكـاهم سـيرة فـإن تعاليمـه الأخلاقية تكمن فيما يورده أكسينوفون فى مذكراتـه، حيـث نجـد قصـة لـبروديقوس بعنوان "اختيار هرقل"، وخلاصة هذه القصة أن هرقل حين أوشك على الشباب وقع فى حيرة بين طريقى الخير والشر، وبعد طـول التفكـير انعـزل هرقـل بعيـدًا وجلـس وحيدًا يفكر أى الطريقين يختار، وإذا بامرأتين ترمز إحداهما إلى الفضيلـة والأخـرى

---

[76] W. C. K. Guthrie: The Sophists. P. 290.

[٧٧] د. أحمد فؤاد الأهوانى – المرجع السابق ص٢٩٨.

[78] W. C. K. Guthrie: Op. Cit. P. 291.

إلى الرذيلة أقبلتا عليه وعرضت كل منهما نفسها عليه. وخاطبته المرأة "الرذيلة" قائلة له: "إذا صاحبتني أذقتك ألوان اللذة والنعيم، فلا تنزل ميدان القتال، ولا تشتغل بالسياسة، بل تستمتع بأطيب الطعام والشراب. ولن أحثك على العمل والحصول على هذه المباهج". أما المرأة "الفضيلة" فقالت له: "أني لن أخدعك بل أبسط لك الحقيقة كما هي، إن أثمن شئ وهبته الآلهة للإنسان هو العمل، والاستقامة، وخدمة الأصدقاء، ونفع المدينة، وزرع الأرض، ورعي الأغنام، وتعلم فنون الحرب، حتى تكسب النبل والشرف والفضيلة.." [٧٩].

ولعل مغزى هذه القصة التي يوردها أكسينوفون عن بروديقوس على درجة كبيرة من الأهمية إذ يتضح من خلالها الصراع الذي يقع فيه الإنسان بين الخير والشر، وهذا الصراع دائم من وجهة نظر بروديقوس لكن على الإنسان أن يختار بإرادته، وتتوقف الفضيلة على حسن هذا الاختيار، ولن يتأتى هذا إلا ببذل الجهد في مواقف الحياة الإنسانية من أجل أن تكون قرارات الإنسان صائبة[٨٠]. والفضيلة التي تتوقف على حسن الاختيار لا تقوم بالطبع على الملذات بل تقوم على العمل الذي فيه خير الفرد وصلاح المجتمع. بهذا يؤكد بروديقوس على قيمة الحياة الإنسانية الصالحة التي يؤثر فيها الخير على الشر والمجتمع على الفرد، والعمل على التقاعد، فالخير لن يعطى للإنسان من ا' .ارج بل يكتسبه الإنسان بالجهد والعمل والاختيار الحسن.

تلك هي خلاصة الجانب الأخلاقي والتربوي في الفكر السوفسطائي والذي اتضح من خلال عرض الآراء الأخلاقية والتربوية لبروتاجوراس، وجورجياس، وأنطيفون، وبروديقوس. وهؤلاء جميعًا هم ما كانت لهم بصمة واضحة في مجال الفكر الأخلاقي والتربوي السوفسطائي، أما باقي السوفسطائيين أمثال كاليكليس وثرسيماخوس فتغلب عليهم الناحية السياسية ويصعب الفصل في آرائهم بين ما هو

---

(79)Xenophon: Memorabilia., B. "2", Ch."1" .

وأيضًا د. أحمد فؤاد الأهواني: المرجع السابق ص٣٠٥.

(80)M. Untresteiner: Op. Cit. P. 219.

أخلاقى وما هو سياسى. لذا فلن نعرض لآرائهم هنا فى الجانب الأخلاقى خاصة وأنه سبق التنويه عن آرائهم الأخلاقية فى الجانب السياسى الذى سبق عرضه.

والواضح من الآراء الأخلاقية والتربوية السابقة فيما نرى أن هذه الآراء تشترك جميعًا فى إقرارها وتأكيدها على أهمية العملية التعليمية كوسيلة لغرس القيم والمبادئ التى كانت صحيحة من وجهة نظرهم كما تؤكد هذه الآراء السابقة على حرية الفعل الإنسانى ومسئولية هذا الفعل، لكن لا نجد لديهم جميعًا القول بقيم أخلاقية ثابتة ومطلقة بل هى أمور نسبية، قد تختلف باختلاف المكان والزمان.

أما عن مفهوم الحياة السعيدة فالآراء كما هو واضح مختلفة حول هذه المسألة، فبروتاجوراس أكد على أن السعادة فى المتعة بكل ما هو جميل ومباح دون أن يوضح المعيار الحقيقى للتمييز بين ما هو مباح وما هو غير مباح لذلك يصعب هنا الحكم على قيمة هذه الحياة ولعل مما يقرب مذهب بروتاجوراس من مفهوم الحياة الإنسانية الجديرة بأن يحياها الإنسان هو موقفه المستنكر لفكر العامة والجمهور، وموقفهم من اللذات وخضوعهم لها. ونرى من جانبنا أن آراء جورجياس الأخلاقية والتربوية تظهر التناقض الذى وقع فيه جورجياس كعادته التى لاحظناها فى آرائه المعرفية، فهو يقول وينادى بضرورة علم البيان وما يحققه هذا العلم من خير للإنسان ونجاح الحياة العملية ويؤكد على أن هذا العلم يجب أن يقترن بالعدالة والحقيقة. لكن لعل من يملك هذا الفن ويجعله قادرًا على إقناع الآخرين لديه القدرة على إقناعهم بما هو باطل فاشتراط العدالة لهذا الفن لا يبرر استخدامه بصورة غير سوية. ومما يؤكد وجهة نظرنا هذه أن جورجياس لا يؤمن بمسئولية أى فعل يرتكبه إنسان وقع تحت تأثير الآخرين عن طريق الكلام الخادع، فالإنسان فى هذه الحالة غير مسئول عما ارتكب من أفعال.

أما بالنسبة لأنطيفون الذى يؤيد القانون الطبيعى أحيانًا نراه فى آرائه الأخلاقية ينتقد كل من يقبل على الشهوات والملذات وفى نفس الوقت يقول إن هذه الملذات هى القانون الطبيعى، وهى الطبيعة الحقة للإنسان، ولكن يشترط ألا يكون الإقبال على اللذات على حساب الهدوء النفسى وهنا تساءل كيف يمكن السعى وراء اللذات وتحقيق هذا الهدوء النفسى الذى يدعو إليه بروديقوس.

تعقيب

فى ضوء ما سبق ذكره يمكن أن يتسنى لنا محاولة تقييم الحركة السوفسطائية بجوانبها الإنسانية المختلفة، ومعرفة مالها وما عليها كذلك السؤال عن موقف العقلية اليونانية من الأفكار السوفسطائية ومدى التجاوب معها والتشبع بأفكارها.

فى البداية لا خلاف حول أهمية تحويل مجرى الفكر الفلسفى من الطبيعة الخارجية إلى عالم الإنسان على يد السوفسطائيين. حقًا إنها خطوة جديرة بالاهتمام والبحث والدراسة. فلأول مرة فى تاريخ الفكر الفلسفى اليونانى يستحوذ الإنسان على هذا الاهتمام الكبير، ويصبح المحور الرئيسى للبحث والتأمل الفلسفى. كل هذا كان للحركة السوفسطائية الفضل فى إرساء معالمه ووضع الخطوط العريضة له. لكن ما مدى نجاح السوفسطائيين فى معالجة الجوانب الإنسانية، وهل استطاع السوفسطائيون أن يقدموا للإنسان اليونانى آنذاك الفلسفة الحقة التى تحقق له ما يصبو إليه؟

إن السوفسطائيين فى اهتمامهم بالإنسان سواء على المستوى المعرفى أو الأخلاقى والسياسى كانوا ينظرون إليه من جانب واحد فقط أو من منظور واحد ألا وهو المنظور الحسى. فالإنسان كما صوره الفكر السوفسطائى رغم اختلاف ممثليه مجموعة من المشاعر والأحاسيس من شخص إلى آخر ومن مكان إلى آخر، وبالتالى فلا مجال لما هو مطلق وعام، ولا مجال لما لا يستطيع الإنسان إدراكه فوجود الأشياء أصبح يتركز على إدراك الإنسان لها. هذا بالإضافة إلى أن كل إنسان أصبح له عالمه الخاص الذى يتغير من لحظة إلى أخرى، ولا مجال فيه لتميز بين الواقع والظاهر بين الاعتقاد الشخصى والحقيقة.

هكذا كانت النتائج الحقيقة التى ترتبت على الإغراق فى النزعة الحسية النسبية المتغيرة. هذا وقد شرح خلال عرضنا السابق للجانب المعرفى لبعض التناقضات. التى تعترى الآراء السوفسطائية، ويبدو أن هذا التناقض كان سمة من سمات غالبية الشخصيات السوفسطائية أنفسهم. على سبيل المثال نجد جورجياس فى معالجته للجانب المعرفى لا يقيم أى اعتبار لقدرة اللغة على توصيل الحقائق أو

حتى التعبير عنها، وجورجياس هنا إذا كان يثير قضية جديرة بالاهتمام وهى قضية اللغة وعلاقتها بالواقع، لكن موقفه الفعلى كان عكس ما أثاره عن اللغة، لقد كان لسان حاله يقول وهو الخطيب المعروف إن اللغة هى الوسيلة الأكيدة للتفاهم وإن البلاغة فن الإقناع، هكذا اكتفى جورجياس بإثارة المشكلة فقط دون تقديم حلول مقترحة من جانبه. وعلى الجانب الأخلاقى والسياسى كانت النسبية السوفسطائية أشد خطرًا فلقد هدم السوفسطائيون بنقدهم الشديد كل المعانى الأخلاقية الحقة دون أن يقيموا مكانها شيئًا، وأحلوا محل المثل الأعلى القديم للشجاعة وللشرف وللبذل معان مثل القوة، المتعة، الظلم، ولعل التفرقة التى أقامتها السوفسطائية بين قانون الطبيعة البشرية وبين القانون الوضعى، والانتهاء من ذلك إلى اتباع قانون الطبيعة البشرية لخير دليل على المغالاة بالأخذ بالنسبية المتغيرة فى مجال الأخلاق والسياسة، وانهيار كل القيم الثابتة وتدهورها.

والحركة السوفسطائية بهذا عبرت عن روح العصر الذى عاشت فيه بصدق وواقعية تامة، أقول هذا خاصة إذا علمنا أن حرب البلوبونيز التى خربت اليونان ودمرتها كانت بمثابة حرب أيدلوجية واجتماعية أكثر منها حرب عسكرية كما كانت أيضًا بمثابة بين نظام ونظام بين الديمقراطية الأثينية والقوة الحربية للأوليفاركية الاسبرطية. وقد لعبت هذه الحرب دورها المشئوم فى بلاد اليونان وجعلتها لقمة سائغة لعهد الاستبداد. من هنا كان السوفسطائيون أنصار مذهب القوة فوق الحق صدىً طبيعيًا لأحداث العصر التى كانت فيه. لكن مما يؤخذ على السوفسطائيين هو أنهم لم يقدموا أى محاولة ولو كانت ضمنية لإصلاح ما هو كائن بالفعل وكان لسان حالهم يقول ليس فى الإمكان أفضل مما هو كائن، نعم لقد اكتفى السوفسطائيون بالانسياق والانصهار مع الأوضاع القائمة، بل مما ازداد الأمر سوءاً أنهم راحوا يعلمون الناس كيف يتأقلمون مع هذه الأوضاع وكيف يحققون سبل النجاح واكتساب ما يمكن اكتسابه. وفى النهاية إن الحركة السوفسطائية إذا كانت قد حققت إفادة حقيقة، فهذه الإفادة لم تكن لصالح اليونانى بقدر ما كانت هذه الإفادة لصالحها وصالح روادها ويشهد على ذلك الثراء المادى الفاحش الذى وصل إليه غالبية أعلام السوفسطائيين فى ظل الأوضاع القائمة التى كانت تسوء يومًا عن يوم بفعل تعاليمهم التى كانت تهدم ولا تبنى.



الفصل الثانى

الإنسان فى الفلسفة السقراطية

أولاً: علاقة النفس بالجسد.

ثانيًا: سيكولوجية المنهج السقراطى.

ثالثًا: وحدة المعرفة والفضيلة.

رابعًا: وحدة الخير والسعادة.

خامسًا: المصير الإنسانى.

تعقيـــب

إن الانتقال من دراسة ما خلفته الحركة السوفسطائية، إلى دراسة الفلسفة السقراطية، لا يعنى الابتعاد عن محور دراستهم وجوهرها، أعنى الإنسان. فكما نعلم أن سقراط، قد شارك السوفسطائيين فى الاهتمام بالإنسان، وشئونه، وجعله محور الاهتمام، وجوهر البحث والتأمل والدراسة. ورغم ذلك فبين السوفسطائيين وسقراط اختلافات جوهرية، لابد من وضعها فى الحسبان، سواء من ناحية المنهج، أو الهدف والغاية.

فكما هو معروف أن السوفسطائيين، كان هدفهم إخضاع الإنسان والتأثير على شعوره وسلوكه. فكل ما كان يبتغيه السوفسطائى قبل كل شئ، إثبات ونقض أى شئ، فهو اليوم يدافع عن موضوع، وينتقض الاعتراضات التى أثارها، ويترك للغد أمر المدافعة عن ذلك الموضوع المتناقض كليا بوجه المناقضين العتيدين فى حين كان منهج سقراط يهدف مؤازرة الإنسان، فى إدراك ذاته الحقيقية وفى كونه مفكرًا لذا اختلف المنهج السقراطى عما هو شائع ومعروف فى ذلك الوقت عند السوفسطائيين فقد كان يحتوى على طرق مختلفة لمعالجة الخطأ فى التفكير وتنقية العقول من السفسطة، والكشف عن الموضوعات التى يجب أن يكون الإنسان على علم بها. فالإنسان يمتلك الحقيقة، ولكنه يحتاج لمن يساعده فى استخراجها. ومن ثم كان سقراط يهدف قبل أى شئ إلى التعرف على الذات الإنسانية من الداخل، تلك الذات التى اهتم بها السوفسطائيون، ولكن ليس كما فعل سقراط بل اهتموا بعلاقة هذه الذات بالعالم الخارجى عالم الأشياء.

وبالإضافة إلى ما تقدم، اختلفت الأخلاق السقراطية، عن الأخلاق السوفسطائية ومرجع الاختلاف، هو أن الأخيرة كانت تعتبر المنفعة هى المقياس الأخلاقى، وهذه المنفعة فردية خالصة تختص بكل إنسان على حدة ما يبدو للفرد الواحد أنه خير فهو خير، وما يبدو للفرد الآخر أنه شر فهو شر، بل إن الشئ الواحد قد يظهر للفرد الواحد فى فترتين مختلفتين على أنه خير وشر معًا. كما كانت تعنى النزعة السوفسطائية تعنى بهذا النفع أن يسيطر الإنسان على الآخرين. أما الأخلاق السقراطية إذا كانت قد أرجعت المقياس الأخلاقى إلى ما هو نافع حيث

إن الفضيلة هى ما فيه نفع للإنسان والرذيلة ما فيه أذى يلحق به، لكن الأخلاق السقراطية كانت تعنى بهذا النفع السعادة التى تعود على المجموع.

وتختلف الأخلاق السقراطية من ناحية أخرى، عن الأخلاق السوفسطائية فى أن الوسيلة المؤدية إليها مختلفة عن الوسيلة التى تؤدى إلى تحقيق الأخيرة. وآية ذلك أن هذه الوسيلة عند السوفسطائيين هى الخطابة، بينما الوسيلة عند سقراط هى الحوار. ويضاف إلى هذا أن النتيجة التى يصل إليها الإنسان مختلفة فى كلتا النزعتين: أى النزعة السقراطية، والنزعة السوفسطائية. إذ أن الأولى تؤدى إلى معرفة الإنسان لنفسه بنفسه، على حين أن الثانية تؤدى إلى البراعة والمهارة فحسب.

ولمعرفة ملامح الإنسان عند سقراط يقضى الحديث عن فلسفة سقراط الإنسانية من جميع جوانبها وذلك من خلال نظريته فى النفس التى تُعد لب فلسفته كلها، فنظرية سقراط فى النفس الإنسانية هى أساس الجانب الأخلاقى، حيث إن النفس خيرة وعاقلة بفطرتها، فالخير والعلم يستقران معا فى أعماقها لا ينفصلان. وما دامت النفس الإنسانية خيرة بفطرتها فإن الإنسان لا يمكن أن يقبل على الخطأ وهو مستيقن بأن ما يفعله ليس هو الحق، لأن فعل الخطأ نزوع لا يستقر فى طبيعة الإنسان الخيرة فعليه إذا أن يتعرف على أسباب هذا الخطأ الخارجة عن النفس، والمحيطة به، لأنه يعرف أن نفسه سليمة العناصر عميقة المعرفة فإذا ما وقع فى الخطأ عليه أن يعرف الأسباب التى دفعت النفس إلى الخطأ وذلك يكون بواسطة العقل. فالعقل إذا هو المرجع الأول والأخير للأخلاق، لأنه يمثل الصمام الذى يضبط الحياة الأخلاقية عن طريق الإدراك الثابت.

بهذا أراد سقراط لفلسفته غاية اجتماعية كى تكون ثمارها محسوسة ملموسة فى كل الأوساط العقلية، فلا تكون غريبة فى موضوعها، أو بعيدة فى أثوابها الفكرية من أن تفهمها الاستعدادات الفطرية لكل إنسان سواء أبلغت عقليته نصيبا وافيًا من العلم، أو ظلت على سجيتها لا يصقلها إلا تيار الحياة.

والدارس لفلسفة سقراط يجد بعض الصعوبات، فكما نعلم أن ما وصلنا عن سقراط كان عن طريق أكسينوفون، وأفلاطون وأرسطو. وتعد محاورات أفلاطون، هى الجانب الأعظم لفلسفة سقراط وهنا تكمن الصعوبة فى التفرقة بين ما قاله سقراط،

وما دونه أفلاطون. ولذا فسوف نلجأ بقدر المستطاع إلى الاستعانة بالمصادر الثلاثة، وأخذ ما اتفقوا عليه بخصوص الفلسفة السقراطية.

أولاً: علاقة النفس بالجسد

لقد كان سقراط فى الواقع الفيلسوف الإغريقى الأول، الذى عرض بوضوح مسألة العلاقة بين النفس والجسد. فكما مر بنا سابقًا أن هذه المسألة استغرقت بشكل خاص اهتمام الأورفيين، والفيثاغوريين، لكن هؤلاء أدرجوا النفس فى دائرة الأساطير، والديانات السرية والنحل المختلفة، بدلاً من إدراجها فى دراسة فلسفية واضحة المعالم. ومع سقراط تغيرت تلك النظرة القديمة للنفس الإنسانية، وكذلك علاقاتها بالجسد[1]. فسقراط أول من قدم دراسة فلسفية لماهية النفس، وعلاقاتها بالجسد، ولا يعنى هذا أنه لم يتأثر بما قدمه السابقون عليه، بل إننا سوف نجد أصداء لا سبيل لإنكارها يدين بها سقراط للسابقين عليه.

ولمعرفة ماهية النفس كما صورها سقراط، وعلى أى أساس قامت، ينبغى فى البداية تحديد نقطة انطلاقه فى دراسته للنفس. أعنى تلك المقابلة التى أقامها بين العقل الإلهى، والنفس الإنسانية، بين دور العقل الإلهى فى السيطرة على العالم، ودور النفس فى السيطرة على الجسد. وقد يعترض البعض على مثل هذا، على أساس أن سقراط، لم يكن له عظيم الاهتمام بدراسة الأمور الطبيعية. وهذا إن كان صحيحًا بالفعل، بدليل ما ورد فى محاورة الدفاع، حيث يقرر سقراط أنه لا يفقه شيئًا فى هذا الموضوع وأنه لا يشتغل بالعلم الطبيعى على أى نحو[2]. لكن الدارس لمحاورة فيدون ليجد أن سقراط، قد عرف فلسفة أنكساجوراس، وتعجب من موقفه. لأن الأخير على الرغم من قوله بالعقل المنظم للأشياء، إلا أنه لم يستخدمه كعلة حقيقية لها دورها فى تنظيم العالم. من هنا آمن سقراط بوجود عقل منظم للأشياء، وأقر ما لم يقره أنكساجوراس بوضوح، وهو أن الأشياء كلها تحمل سمة العقل من حيث هى منظمة على أحسن نحو ممكن وفقًا لقواعد فى التوافق والكمال[3].

---

[1] ثيوكاريس كيسيديس: سقراط، ص٢٥٥.

[2] أفلاطون: محاورة الدفاع، ترجمها عن النص اليونانى د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة سنة ١٩٧٣م، فقرة ١٩ جـ - د. ص١٢٢.

[3] أفلاطون: محاورة فيدون، فقرة ٩٦، ٩٧. ص٢٤٠.

هذا ويؤكد أكسينوفون على تلك اللهجة الواردة فى محـاورة فيـدون، وذلـك أثناء تعليقه على حـوار سـقراط مـع أرسطو ديمـوس، حـول تنظيـم نشـأة الكائنـات الحية. فيقول: "إن الكائنات فيما يرى سقراط تكونت أعضاؤها من أجل نفع معين، فالعين قد نظمـت لكـى تـرى والأذن لكـى تسـمع، بالإضافـة إلى ذلـك توجـد أشـياء أخـرى، فمثـلاً مقلتـا العـين لكونـهما ضعيفتـين وضعتـا خلـف الأجفـان لكـى تفتـح كالأبواب عندما نريد أن نرى، وتغلق عند النوم وهذه الأشياء التى تكونت علـى هـذا النحو، لا يمكن لها أن تكون راجعة إلى الصدفة، إذ أن علتـها فـى العقـل. إن بنيـة الجسد الإنسانى والحيوانى جميعًا، هى كما هو واضح من عمـل عقـل إلهـى وعنايـة إلهية خيرة حكيمة، بيد أن هذه العنايـة الإلهيـة تبـدو خاصـة فـى الخـيرات التـى غمـرت الإنسـان. فـهى لم تكتـف بتكويـن أجسـادنا تكوينًـا تتفـوق بـه كثـيرًا علـى الحيوان، بـل إنـها أعطتنـا فضـلا عـن ذلـك نفسًـا عاقلـة نحصـل بـها علـى أعظـم الامتيازات .." [4].

من هذا المنطلق ومن خلال رؤية سقراط للعقل الإلهـى الـذى يحكـم العـالم، وجد لهذا العقل الإلهى صورة فى الإنسان. فالإنسان يمتاز بالعقل الذى يمتلكه. وقـد قال سقراط فى حديثـه مـع أرسطو ديمـوس كمـا يرويـه لنـا أكسـينوفون وهـو يعـدد خيرات العناية الإلهية: "إنها لم تحصر عنايتها فى تكوين أجسـادنا، وإنمـا وهبتنـا ما هو أهم شئ، وهو النفس العاقلـة". وفـى رده علـى أنكسـاجوراس الـذى سـبق أن قال: "إن الإنسان عاقل لأنه له يدان" يعلن أن تفوق الإنسان لا يمكن تفسـيره ببنيـة بدنه فقط، بل ينبغى أن نبحث عن السبب الحقيقى فى نفسه بما هى نفس عاقلة.

وقد حاول سقراط إفهام محدثه عظمة العقل الإلهى، عن طريق عقـد مماثلـة بينه، وبين النفس الإنسانية. فكما أن أبداننا هـى أجـزاء مـن العنـاصر الماديـة التـى يتكون منها العالم، كذلك نفوسنا هى أجزاء من العقـل الإلهـى. وبإمكاننـا أن نحكـم

---

[4]Xenophon: Memorabilis of Socrates, Trans by. R. J. Watson, J. M. Dent & Sonltd, London, 1951. IV. Ch 4 – 2 – 6. P. 127.

وأيضًا:

-شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ص٦٣.

-د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، ص١٥٦.

على قدرة هذا العقل عن طريق ما نجده فـي ذواتنـا، فكمـا أن نفوسـنا تسـيطر علـى أبداننا، كذلك ينظم العقل الإلهى الأشـياء جميعًـا وفـق مـا يريـده، وكمـا أن عقولنـا بإمكانها أن تعنى بأمور متعددة مختلفة ومتباعد بعضها عن الآخر فـي وقـت واحـد، كذلك بإمكان العقل الإلهى أن يعنى بالأشياء كلها فى وقت واحـد وينبغـى لنـا ألا ننكر قدرة العقل الإلهى بحجة أنه غـير مرئـى، فنفوسـنا ليسـت هـى ذاتـها مرئيـة بالإضافة إلى عيون أجسادنا. ومع ذلك فنحـن نعـرف أنـها موجـودة دون شـك، وأن لديها القوة على السيطرة على أبداننا[٥].

انتهى سقراط إذا إلى أن طبيعة النفس الإنسانية عاقلة متفقة بهذا مع العقـل الإلهى أو تشبه إلى حد ما، وليس معنى هـذا أن سـقراط أدخـل النفـس فـي الدوائـر القديمة مثل الأورفيين والفيثاغوريين، فهو لم يعنى منـها إلا بناحيـة صلتـها بـالعقل الإلهى. وفرض أن هذه العلاقة إنما هى علاقة من حيث اتحادها فى صفة العقل مـع الفارق العظيم بين الكم والكيف، وبين العقل الإلهى والعقـل الإنسـانى. بمعنـى آخـر أن الإنسان عند سقراط جسم ونفس، وكل عنصر من هذيـن العنصريـن متجـانس مـع شـبيهه مـن قـوى الكـون، فالجسـم متجـانس مـع مـادة الكـون، والنفـس الإنسـانية متجانسة مع الروح العاقلة المطلقة، وكلاهما غير مُيسر للنظر. بـهذا التفكـير اختلـف سقراط عن السابقين فى تصورهم للنفس الإنسانية لذلك فلا مجال للبحث عـن ماهيـة النفس وجوهرها وسط الأساطير المختلفة كما كان الحال فى العصور السابقة عليه[٦].

من هنا تبدأ الفلسفة السقراطية من الإيمـان بحقيقـة النفـس وجوهرهـا، مـن الاكتشاف الحقيقى لسقراط أعنى الفطرة الإنسانية التى رسمت معالم طريق التفلسـف السقراطى وخطورته، والدور الحقيقى للفلسفة، والدعوة إلى التعرف على هذه النفس، ومعرفة سجاياها الدفينة، وتلك هـى مهمـة الإنسـان الحقيقيـة، والهـدف الأساسـى لحياته[٧]. فدراسة الإنسان لعالمه الداخلى قيمة من أعلى القيم، لأنها تنبـع مـن قلـق

---

[5] Xenophon: Op. Cit., K IV: Ch 3. 4 – 8.PP. 123 – 124.

[٦] محمد أمين المفتى: فكرة عن فلسفة سقراط، ص٨٨.

[7] Leonard Nelson: Socratic Method and Critical Philosophy. Trans. By: Thomask. Brown, Introduction by: Juliuskraft, Dover Publications, Inc, New York, 1965. P. 1 – 3.

نفسه، ومصيره، ورغبته فى المعرفة. هذا وتتوقف سعادة الإنسان، على معرفته بالنفس وطبيعتها[8]. فالناس يتمتعون بقدر عظيم من المتع، نتيجة لمعرفتهم بأنفسهم، فى حين أنهم يجلبون على أنفسهم قدرًا هائلاً من الشرور من خلال كونهم غافلين عن أنفسهم وحدودها، لأن من عرف نفسه، عرف ما يكون مناسبًا لها، ويفرق بين ما يكون بمقدوره فعله، وما لا يكون، فيقبل على الأول، ويتحاشى الثانى. أما ذلك الذى لا يعرف نفسه، فإنه ينخدع فى قدراته، فلا يعرف ما يحتاجه حقًا[9].

ومن ثم كان هدف سقراط فى فلسفته إيقاظ الناس، ليدركوا ما هم عليه، فيعرفوا ما ينبغى البحث عنه والاتجاه إلى فعله، لذا تبنى سقراط الشعار الشهير الذى وجد على معبد دلفى "اعرف نفسك بنفسك" وراح يردده بين الناس ويدعوهم لهذا الأمر. ولنفترض الآن أن رجلاً ممن يدعوهم سقراط إلى هذا سأله: كيف تتم معرفة النفس بالنفس كيف السبيل للوصول إلى ذلك لمعرفة ما يكمن فيها؟ بالطبع سوف يجيب سقراط بأن معرفة النفس وما يكمن فيها لن تتم إلا عن طريق لغة الحوار الفلسفى بين عقل وعقل أو بين فكرة وأخرى. وهذا ما يوضحه ويشرحه لنا المنهج السقراطى.

ثانيًا: سيكولوجية المنهج السقراطى.

لا يعنينا هنا البحث عن معالم المنهج السقراطى بقدر معرفة هدف هذا المنهج وإثارة النفس الإنسانية واستخراج ما يكمن فيها، فلقد أقام سقراط منهجه الفلسفى على أساس فكرته عن النفس الإنسانية حيث إنه كان يعتقد أن المعرفة فطرية فيها وأن العلم الصحيح الفكرة هو هبة من الإله لها حيث تدخره فى أعماق أعماقها، ولكن الذى يمنع الإنسان من أن يستمتع بهذا الإشراق العقلى هو جهله بالطريقة العقلية التى يستطيع بها أن يفجر هذا النور الكامن فى نفسه، لذلك فإن كل ما تريده هذه النفس لكى تظهر على فطرتها خيرة، وعالمة هو التوجيه العقلى

---

(8) James, N. Jordan: Western Philosophy Antiquity to the Middle Ages, Macmillan Publiching.

وأيضًا ثيوكاريس كيسيديس: سقراط. ص٢١٠.

(9) Xenphon: Memorabilia. B.IV. Ch. 2. 26 – 27. P. 122.

وأيضًا د. محمود مراد: مشكلة الحرية فى الفلسفة اليونانية، ص٥٣.

والروحانى الصحيح. وقد كان هذا هو الدور الحقيقى لمنهج سقراط، بل ولفلسفته بأسرها.

ومن المؤكد أن هذا التوجيه العقلى لا يمكن أن يتم بدون الحوار(*) والاتصال الحيوى. وبدون حوار حقيقى، يؤكد سقراط أنه ليس هناك من حكمة أصيلة ولا صورة عامة أو كلية. ولا يعنى هذا أن سقراط كان يهدف من الحوار غرس مبادئ وقيم معينة بقدر ما كان يهدف إلى الوصول مع الآخرين لإدراك الحقائق عن طريق هذا البحث المشترك بينه وبينهم(١٠) لكن ما عساها أن تكون مراحل هذا الحوار السقراطى؟ وما هى السمات الحقيقية لهذه المراحل؟

إن "الدارس" لمحاورات أفلاطون المبكرة أو ما تسمى المحاورات السقراطية ليستطيع أن يدرك أن نقطة البدء فى الحوار السقراطى هى إقراره التام بالجهل وعدم المعرفة إقرارا تظاهريا وتهكميا على حد قول أكسينوفون الذى دون لسقراط إحدى مناقشاته الرائعة مع جلوكون بن أريستون ذلك الشاب الذى لم يتجاوز العشرين من عمره، وتتوق نفسه للوصول إلى مناصب الحكم، مما أثار عليه السخط العام، نظرا لغروره. وهنا تدخل سقراط وبدأ فى الحوار معه، وفى النهاية اتضح لجلوكون جهله

(*) يؤكد الباحث السوفيتى ق. تولستيج على أن سقراط هو أول من أدرك القيمة الثقافية للعلاقات بين البشر، وجعل من المحادثة فنا أصوليا. ويقول تولستيج: "يبدو أن التحادث أو الدخول فى علاقة مع الناس الآخرين، ليست أبدا أمرا سهلاً، إنها موهبة استثنائية لم تكن تعطى لأى إنسان. بالمقابل، فالبحث عن الحقيقة هو ملكة فى التفكير متطورة، تستوجب فن الإصغاء والسماع للآخر، للرد كذلك على الرغبة فى الاتصال الوسيلة الوحيدة لمعرفة العالم والذات. وهذه الخاصية ذات الأهمية، ليست منتشرة كثيرًا فى عصرنا.." انظر ثيوكاريس كيسيديس: سقراط. حاشية رقم – ١ – ص١٩٦.

وحول التأكيد على لغة الحوار الفكرى بيننا وبين الآخرين يذهب الأستاذ الدكتور عاطف العراقى فى نزعته العقلية التنويرية إلى أنه لا بديل عن الحوار الفكرى بيننا وبين المثقفين من الطرف الآخر إذا كيف يتسنى لنا الرد أو النقد أو تفنيد ما قد يبدو من أخطاء فى وجهة نظر الخصم إلا بالتعرف على وجهة نظره وأبعاد هذه الوجهة من النظر. فلغة الحوار سوف تكشف عن ثراء فكرى بغير حدود إذ أن لغة الصمت لا تفيدنا أية فائدة ولن يتكفل الصمت بتحليل أبعاد أية قضية من القضايا بل ستؤدى بنا لغة الصمت إلى الاغتراب عن الواقع اغترابا يعد أسوء نوع من أنواع الاغتراب، أما لغة الحوار، لغة النطق، فإنها اللغة الإيجابية المثمرة والمفيدة.

انظر د. عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى والمعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط١. بيروت – لبنان سنة ١٩٩٥م، ص١١.

(10) B. A. C. Fuller: A History of Philosophy., P. 108.

بكل أمور الاقتصاد والحرب، وهى من أهم شروط الساسة. هذا ويعترف جلوكون بأن سقراط فى حواره إنما كان يتهكم منه(١١).

إذا فالتهكم أو التظاهر بالجهل، هو المبدأ الذى يظهره سقراط قبل دخوله فى أى حوار مع الآخرين. والتسليم بأقوالهم تسليمًا تظاهريًا. وذلك حتى يثير فى نفس محاوره الشعور بالزهو فيحس بأنه أعلى منزلة من سقراط، وأقدر فى الرد عليه. ويتراءى له سقراط فى هذه اللحظة كرجل ضعيف النظر ضحل التفكير(١٢). لكن ليست هذه هى النهاية فسرعان ما يظهر الوجه الحقيقى لسقراط، وذلك بإلقاء الأسئلة على الخصم والانتقال بحرية من أقوال الخصم إلى أقوال لازمة عنها، ولكن لا يسلم بها الخصم، فيوقعه فى التناقض، ويحمله على الإقرار بجهله(١٣).

وهذه المرحلة الأولى التى تعرف باسم مرحلة التهكم، تظهر قدرة سقراط على الإبداع والمحاورة، وذلك بواسطة أسلوبه المبدع فى الفحص وإحضار الأمثلة والشواهد التى تدعم موقفه. تلك الأمثلة التى كان على دراية بها كإنسان مدرك لحياته، فهو يستخدم ما هو شائع وعام من المصطلحات مثل العدالة، والتقوى، والشجاعة،. من أجل تحديد هدف هذه المصطلحات والوصول إلى حقيقة أمرها بعد أن شوهها السوفسطائيون وأهدروها لذلك كان هدف سقراط الأول تنقية النفس والعقل، من كل ما أذاعه السوفسطائيون(١٤).

وكان التهكم السقراطى أشد ما يضايق الذين يعتقدون معرفة كل شئ من السوفسطائيين المعاصرين له، مما يجعلهم يقرون له بشكل أو بآخر قدرته البارعة فى فن السؤال. وفى محاورة الجمهورية صورة حية لمثل هذا خاصة فى الحوار الذى دار بين ثراسيماخوس وسقراط حول مفهوم العدالة، والذى عرضنا له سابقا عند الحديث عن الجانب الأخلاقى، والسياسى لدى السوفسطائيين. والذى يعنينا هنا أن

---

(11) Xenophon: Memorabilia, B. IV. Ch. 3. 6 – 9. P. 127.

وأيضًا: د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، ص١٤٩.

(١٢) د. محمد على أبو ريان: المرجع السابق، جـ١. ص١٢٦.

(13) B. A. C. Fuller: Op. Cit., P. 109.

(14) F. J. Church: The Trial and Death of Socrates, Macmillan and Co., Limited , London. 1913. Introduction. P. xlix.

ثراسيماخوس فى هذا الحوار يظهر استياءه الشديد من الطريقة التى يجرى بها سقراط المحادثة، ويعلن أن هذا ما هو إلا التهكم السقراطى المعتاد(١٥). ولا يعنى هذا أن تهكم سقراط كان موجهًا ضد الصحيح من الآراء، والنبيل من القيم، بل كان ضد الأفكار الخاطئة، والقيم الفاسدة، وكذلك الاحترام الأعمى لكل ما هو فاسد من التقاليد، وما أكثر ما اعتنق السوفسطائيون مثل هذا.

والسؤال المطروح هل كان سقراط يكتفى بإقرار الخصم بالجهل، وعدم المعرفة؟ هل كان سقراط يهدف من الحوار، إيقاع الخصم فى التناقض؟ فى حقيقة الأمر لم يكن الهدف النهائى من الحوار السقراطى إيقاع الخصم فى التناقض، وإقراره بعدم المعرفة وإلا كان حال سقراط فى هذا حال السوفسطائيين الذين كانوا يهدفون دائمًا التغلب على الخصم، ولو كان ذلك على حساب الحقيقة(١٦). أما سقراط فكان فى تهكمه يمهد للمرحلة الثانية من الحوار، أعنى مرحلة التوليد. ونقطة البدء فى هذه المرحلة الثانية من الحوار السقراطى هى ما انتهى إليه سقراط من تهكمه أى إقرار الخصم بعدم المعرفة وإثارة التفكير الملح على معرفة الحقيقة(١٧).

وهنا يبدأ سقراط من هذه النقطة بإلقاء الأسئلة على محاوريه، مرتبة ترتيبًا منطقيًا مقصودًا بحيث يجعل من السهل الوصول إلى الحقيقة المرادة عن طيب خاطر، دون تشدد، أو أدنى اعتراض حتى يخيل للخصم ويشعر فى قرارة نفسه وكأن هذه الحقيقة إنما مكتشفها بنفسه. وهذا هو المقصود بالتوليد السقراطى(١٨). وتتميز المرحلة الثانية من الحوار السقراطى بالعمليات الفكرية، التى كانت تدور فى أعماق النفس، وفى صميم العقل بمعنى أن النتائج التى كانت تدور فى أعماق النفس التى كانت تلمسها النفس، ويطمئن إليها العقل هى التى كان يشعر معها صاحبها كما ذكرت أنه إنما اهتدى إليها بنفسه(١٩).

---

[15] Plato: Republic, B1. 337a – 338.

[16] F. J. Church: Op. Cit., P. xlix.

(١٧) راجع: أفلاطون: محاورة أوطيفرون: ترجمة د. عزت قرنى ضمن محاوراته محاكمة سقراط، دار النهضة العربية، القاهرة سنة ١٩٧٣، فقرة ٥ أ – ب، ١٦ أ – ب، ٥٣ أ. ص٣٩ – ٤٠.

[18] Plato: Republic., B 1. 337.

(١٩) انظر برتراند رسل: حكمة الغرب، الجزء الأول، ص٩٩.

وتكمن أهمية هذه النقطة فى أن الفكرة التى اهتدى إليها المحاور، ما هى إلا تعبير واضحا عن مواهبه العقلية وميزاته الداخلية وبناء على ذلك فالإنسان حين يناقش فكرة ما فإنه لا يهتدى إلى حقيقتها فقط، بل هو يهتدى كذلك إلى ما يكمن داخل نفسه فيعرفها معرفة حقيقية. وهذا ما كان يبغيه سقراط، ويريده كنتائج لأسلوب حواره وفى هذا تكمن فكرته الرئيسية التى أقام عليها منهجه أعنى أن النفس الإنسانية بطبيعتها خيرة وعالمة[٢٠]. بهذا وضع سقراط منهجه وطريقته للوصول إلى ما فى داخل النفس من معرفة حقيقية، مطبقًا بالطريقة العملية على مئات الناس الذين حاورهم فى الشوارع والأسواق الشعار الذى كان يدعو إليه اعرف نفسك بنفسك. صحيح أنه ساعدهم فى الوصول إلى المعرفة لكنه لم ينسب الفضل لنفسه فى شئ بل كان حريصًا أشد الحرص على إظهار أن محاوره قد وصل إلى الحقيقة بنفسه ومن داخل نفسه. ولكن ما هى طبيعة هذه المعرفة التى كان ينشدها سقراط؟ ما هو ذلك العلم المراد الوصول إليه من داخل النفس الإنسانية والذى يجب تنميته؟.

ثالثًا: وحدة المعرفة والفضيلة

إن العلم المتضمن فى النفس الإنسانية، والذى يجب علينا تنميته، ليس فى رأى سقراط علم الطبيعة، بل علم الإنسان، أى ما هو صالح بالإضافة إلى الإنسان وهو علم الخير، الذى ينبغى للإنسان أن يطلبه لأنه بمثابة فن تنظيم السلوك الإنسانى وتوجيهه نحو ما هو فاضل. ولعل هذه النقطة هى بعينها التى يتفق فيها سقراط مع السوفسطائيين، فقد كان مثلهم يرى أن موضوع المعرفة الإنسانية هو الإنسان، وخير الإنسانية، لا الطبيعة. بيد أن سقراط يختلف عن السوفسطائيين بفكرته القائلة بأنه ينبغى لهذه المعرفة أن تكون علمًا حقيقيًا. فكان يأخذ على السوفسطائيين أنهم كانوا يعتقدون بأن الأمور الإنسانية يمكن أن توجهها براعة قائمة على الخبرة الخالصة، أكثر مما هى قائمة على العلم الدقيق المقبول من كل الناس فى كافة الظروف. ولقد عجب سقراط من أحوال الناس، وكان يعتقد أن الناس يعنون عناية شديدة بآلاف الأمور الثانوية، مثل الثروة، والشهرة، والجاه.

---

[٢٠] محمد أمين المفتى: فكرة عن فلسفة سقراط، ص١٠٢.

ويـهملون الشـئ المـهم العنايـة بنفوسـهم، وتجميلـهـا، والحكمـة والحقيقـة. أنـهم لا يعرفون أن العناية بالنفس، وطلب الحقيقة، وفن السـلوك القويـم لا يمكـن أن يـترك أمرها للصدفة لأن هذا الفن يتطلب علمًا، هو أكثر العلوم ضرورة[٢١].

لأجل هذا لم يكن الاكتشاف الحقيقى لسقراط العقل، أو الماهيـات العقليـة، بل كان النفس الإنسانية أو بعبارة أكثر وضوحًا، الفطرة الإنسانية، لأنـه كـان مـهتما فقط بأن يوجه مواطنيه الأثينيين إلى هذه المسألة بالذات، أو إلى أن لهم نفسًا أو فطرة تختلف فى طبيعتها عن الجسد الذى تسكن فيه. وكان سقراط يلح عليهم بـأن يولـوا تلك النفس، أو تلك الفطرة بالتربية والرعاية، حتى تصفوا وتشف، وتكون قادرة مـن تلقاء نفسها على التمييز بين الخـير والشـر. وعلـى أن تصـل بإمكاناتـها الذاتيـة أو ببصيرتـها إلى طريـق الفضيلـة والهدايـة[٢٢]. وتلـك هـى المهمـــة الحقيقيـــة للفلســـفة السقراطية على حد تعبير "تومان" الذى يرى أن سقراط، كان يؤمن أن مهمة الفلسفة هى غرس الأفكار المطلقة التى يمكن أن تفيد فى الحياة اليومية العملية فـهو زعـم أن الهدف من الفلسفة هو تطـهير الوعـى الاجتمـاعى وتنميتـه، لذلـك فقـد دعـم الـروح الاجتماعية فى مجتمعه[٢٣].

لقد كان إيمان سقراط بالعقل الإنسانى، واعتباره الملكة التـى تمـيز الإنسـان من بين سائر المخلوقات، هو البرهان الأول علـى أن الفضيلـة معرفـة. فالإنسـان فـى اعتماده على العقل يضع لنفسه أهدافًا ومـهمات محـددة، وفـى تمكنـه مـن المعـارف والتجربة التى يكتسبها، يسعى إلى تحقيق أهدافه، وبقدر ما تكـون معـارف الإنسـان شاملة تكون مهاراته كبيرة، ويؤدى مهامه بنجـاح ويشـبع حاجاتـه. والمعرفـة تمكـن الإنسان من استخدام كل الوسائل التى يقتضيـها، لتحقيـق الرفاهيـة والسـعادة مثـل الصحة والثروة استخدامًا عقليًا بعيدًا عن كل ما هو غير سليم وغير مقبـول[٢٤]. وبنـاء على ذلك كان سقراط يعتقد أن الثروة والصحة ليس فى ذاتهما خيرًا أو شـرًا. فـالأمر

---

[٢١] شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ص٧٣ – ٧٤.

[٢٢] د. يحيى هويدى: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة سنة ١٩٩٣م، ص٢٧.

[23] E. W.F. Tomlin: Great Philosophers the Western World., Skeffungton and Sons Ltd. London. 1949. P. 33.

[٢٤] أفلاطون: محاورة الدفاع، فقرة ٢٩ هـ. ص١٤٤.

يتوقف على المعرفة أو الجهل الذى يؤول إليه الأول أو الثانى. إذا فالمعرفة هى الخير، والجهل هو الشر[٢٥].

ويتحدث سقراط عن طبيعة المعرفة التى يعنيها، والتى تحقق الخير الإنسانى حين يفرق بينها وبين المعرفة المهنية التى يحملها الصانع، والنجار، والسياسى فهؤلاء جميعًا لديهم معرفة بمجال عملهم لا يمكن إنكارها لكن العيب الخطير الذى وجده سقراط لديهم، وهو أنهم يظنون ما داموا يعملون فى ميدانهم الخاص، أنهم خبراء أيضًا فى أشياء أخرى لعل أهمها الشئون البشرية ويقصد سقراط بها مسائل العدل والظلم، والفضيلة والرذيلة. وهذه هى مجال المعرفة الأخلاقية التى تعد أعلى منازل المعرفة، وأكثرها قيمة[٢٦]. فالمعرفة الأخلاقية هى وحدها القادرة على تحديد شكل السلوك الإنسانى والمنهج الملائم لهذا السلوك فكلما كان الإنسان على معرفة كلية شاملة للأمور عرف فى الوقت نفسه أحكامها وكيفية التعامل السليم معها، واستطاع أن يوفق بين بواعثه النفسية الداخلية وهذه الأمور الخارجية. وبالتالى فالإنسان يفعل الخير بناء على هذه المعرفة، معرفة ما يحقق له الخير والسعادة ولا يقبل على ما يوقعه من الضرر والشر. من أجل ذلك كانت المعرفة فضيلة والجهل رذيلة[٢٧].

إن الإنسان فى الأخلاق السقراطية إذا كان يفعل الخير بناء على المعرفة الأخلاقية، فإنه أيضًا إذا ما أقبل على الشر فليس هذا لكونه شريرًا بالطبع، بل لأنه يجهل ما قد أقبل عليه من الشرور، فالجهل يجلب على الإنسان كما يرى سقراط قدرًا هائلاً من الشرور لأن صاحبه يفتقد المعرفة بنفسه وحدودها ومعرفة ما يناسبه[٢٨]. ومن الملاحظ أن سقراط يربط بوضوح بين المعرفة أو الفضيلة، والسلوك العملى للإنسان، بل إنه يجعل من المعرفة الأخلاقية المعول الوحيد الذى تقوم عليه الفضيلة كما يعد الجهل أيضًا هو السبب الوحيد لوقوع الإنسان فى الشر. وينتقد

---

(25) Plato: Meno. Trans by: G. M. A. Grube. Hockett, Publishing Co., Inc, India, 1978.77e.

(٢٦) أفلاطون: محاورة الدفاع، فقرة ٢٢ د. ص ١٢٩ – ١٣٠.

(٢٧) أفلاطون: محاورة الدفاع، فقرة ٢٢ د. ص١٢٩ – ١٣٠.

(28) Plato: Meno., 80a – 81c.

أرسطو هذا الموقف من جانب الأخلاق السقراطية ويرى أن المعرفة وحدها ليست كافية لتحديد السلوك الإنسانى فإلى جانب المعرفة توجد الإرادة والشخصية اللتان تلعبان دورهما فى تعيين السلوك الإنسانى، والخير لكى يكون خيرًا كاملاً شاملاً، لابد أن يكون نابعًا من العقل والقلب، وأن يكون مطابقًا للواقع. وهذا ما تفتقده الأخلاق كما وضعها سقراط(٢٩).

ولا يكتفى أرسطو بهذا فقط بل يثير نقطة أخرى مترتبة على التوحيد السقراطى بين المعرفة والفضيلة خاصة النقيض الآخر من هذه القضية أعنى أن الرذيلة جهل، والتى فسر بها سقراط الشر والظلم على أنهما لازمان عن جهل الإنسان، وأنه لا أحد يفعل الشر بإرادته. وهنا يرى أرسطو أننا لو وافقنا على هذه المقولة لكان علينا فى الوقت نفسه أن نعتبر الفاضلين ليسوا فاضلين بشكل إرادى ومن ثم فلا مجال لأعمال المدح والذم، أوالتمييز بين ما هو عمد من الأفعال، وما هو عن غير قصد. إذا فهذا التوحيد السقراطى بين المعرفة والفضيلة لا يأخذ فى اعتباره الأمر الواقع أو الجانب غير العقلانى من الإنسان(٣٠).

وإذا كنا نتفق مع هذا الرأى السابق من جانب أرسطو والذى يؤكد على العقلية الصارمة للأخلاق السقراطية، إلا أنه لا سبيل لإنكار التأكيد السقراطى على قيمة المعرفة الأخلاقية كمعول للسلوك الإنسانى الذى يهدف إلى الخير. كذلك لا يمكن التقليل من أهمية تلك المعرفة التى اعتبرها سقراط شرطًا ضروريًا للإقبال على الخير وتلاشى الشر. فالمعرفة الأخلاقية وحدها يمكنها أن تتلاشى الحدود الفاصلة بين الفكر والعمل، وبين ما هو كائن، وما ينبغى أن يكون، لأن المعرفة هى الرغبة الواعية والملحة فى تحقيق الخير. لأجل ذلك كان سقراط يؤمن بأن الفضيلة ليست شيئا آخر غير الحكمة، بل إن الفضائل كلها ترتد إلى فضيلة واحدة ألا وهى فضيلة الحكمة أو المعرفة، معرفة الخير أو الشر. وإذا كانت الفضائل كلها تبدو لنا على

---

(29)See:
-Hegel: Lectures on the History of Philosophy., Vol 1. P. 411
وأيضا ثيوكاريس كيسيديس: سقراط، ص٢٣٦.

(30)W.C.K. Guthrie: Socrates., at the University Press, Cambridge., 1971. PP. 141 – 142.

أنها نافعة إلا أنها يمكن أن يقال عنها إنها ضارة أيضًا، فهى نافعة لنا حينما نحسن استعمالها، وضارة حينما نسئ هذا الاستعمال، بيد أننا نحسن استعمالها حينما تكون لدينا معرفة عقلية عن الخير، ولذلك فجميع الفضائل ترد جميعًا إلى فضيلة الحكمة أو المعرفة[31].

خلاصة القول إن سقراط فى توحيده بين المعرفة والفضيلة ينتهى إلى أن الإنسان لا يفعل الشر باختياره وأن الفضيلة هى ثمرة المعرفة. والسلوك الخير هو أن يسلك الإنسان السبل المؤدية إلى السعادة بعد معرفة طبيعتها معرفة واضحة. أما الشر فهو الحيدة عن ذلك. وإذا كان قول سقراط إن الإنسان لا يقبل على الشر باختياره قد فسره أرسطو كما أشرت إلى ذلك سابقًا على أنه نوع من الحتمية العقلية الصارمة للأخلاق السقراطية، إلا أن هذا القول وهذه القضية يمكن أن تحمل معنى آخر غير ما ذهب إليه أرسطو، وهو أن الإنسان لا ينصرف عن سعادته باختياره وبهذا المعنى يكون من البديهى أن من يجهل طبيعة السعادة الحقيقية، ويجهل السبل والطرق الموصلة إليها لا يمكنه إلا أن يخطأ ما يبحث عنه. ولكنه إذا عرف السعادة، علم السبل الموصلة إليها فكيف يتصور انصرافه عن الخير الذى يتطلع إليه بطبيعته والذى يعمل جاهدًا على نيله[32] أليس ذلك هو عين ما ينقله أكسينوفون عن كلام سقراط: "إن من يميز من بين كل الأعمال الممكنة، العمل الذى يلائم نفسه، فإنه لا يتردد فى الاختيار. وحينما يفعل الإنسان الشر فإنه يكون جاهلاً بقدر ما يكون آثمًا"[33].

رابعًا: وحدة الخير والسعادة

بعد أن أعلن سقراط وحدة المعرفة والفضيلة، وأكد بوضوح على أن الفضيلة هى الخير، كان عليه أن يكشف عن حقيقة هذا الخير والمعيار الحقيقى له. كذلك

---

(31) Plato: Meno.,83a – 85.

وأيضًا و. ك. س. جثرى: فلاسفة الإغريق، ص١١٧.

(32) انظر أندريه كرسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة: د. عبد الحليم محمود، د. أبو بكر ذكرى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة سنة ١٩٤٦م، ص٣٧.

(33) Xenophon: Op. Cit., Tv Ch. 6.5. P. 130.

الكشف عن المعانى الزائفة، التى وضعها العامة من الناس، وبعض السوفطسائيين لمعنى الخير. فهم قد وحدوا بين اللذة والخير تارة، وبين اللذة والسعادة تارة أخرى.

ويبدأ سقراط مناقشته لقضية التوحيد بين اللذة والخير بالسؤال عن طبيعة الحياة الخيرة، وهل الحياة المتعة هى الخير، والحياة المؤلمة هى الشر؟ ويجيب بروتاجوراس السوفسطائى على هذا السؤال بالإثبات حيث أكد أن الحياة المتعة هى بالفعل الخير، وأن عامة الناس يؤكدون ذلك. وهنا يعترض سقراط على التوحيد بين الأشياء المتعة والخير، نظرًا لأن من الأشياء المتعة ما هو عكس ذلك، وبالتالى فالتوحيد بين الأشياء المتعة التى تنتج اللذة وبين الخير أمر لا يعد مقبولاً[٣٤].

وبالرغم من تأكيد سقراط على المعرفة وأهميتها فى قيادة الإنسان نحو الخير والسبل المؤدية إليه، وأن أى إنسان يملك المعرفة لن تكون هناك أى قوى أخرى تسيطر عليه بحيث يسلك سلوكًا مغايرًا لما يطلبه منه العلم، رغم ذلك يرى سقراط أن الجمهور والعامة من الناس يتصورون أنه حتى لو وجد العلم عند شخص ما فإنه من الجائز ألا يحكم أفعاله هذا العلم، بل من الممكن أن يقع تحت تأثير اللذة وبريقها[٣٥] فالعامة من الناس تجرى وراء اللذات باعتبارها خيرًا، وتهرب من الألم باعتباره شرًا. وهكذا تصبح غائية الأفعال الإنسانية من هذا المنظور السعى وراء اللذة وتجنب الألم[٣٦]. لكن سقراط يذهب إلى أن الألم نفسه يمكن الحديث عنه بوصفه خيرا، حين يخلصنا من آلام أكبر من تلك التى يحتويها، أو حينما يؤدى إلى لذات أعظم من آلامه، وعلى هذا فالخير شئ مختلف عن اللذة، والشر أيضًا شئ مختلف عن الألم.

ويجب التمييز بين اللذة والألم اللذين يصحبان الفعل عن اللذة والألم اللذين يبدوان فى النهاية كنتائج أو محصلة للفعل نظرا لأن هناك من الأفعال ما تبدو مؤلمة للوهلة الأولى لأنها تحدث ألمًا وأوجاعًا إلا أنها تعتبر بمثابة خير لأنها تكون فيما بعد مصدرًا لأمور خيرة والعكس أيضًا صحيح بالنسبة للأفعال والأعمال السيئة. إذا

---

(٣٤) أفلاطون: محاورة بروتاجوراس، فقرة ٣٥١ أ – ب. ص١٥٠.

(٣٥) أفلاطون: محاورة بروتاجوراس: فقرة ٣٥٢ هـ. ص١٥٣.

(٣٦) نفس المصدر: فقرة ٣٥٣ أ. ص١٥٣.

فكيف يختار الإنسان بين أفعاله وما هو المعيار الحقيقى لهـذه الأفعـال؟[٣٧] مـا يـزال سقراط يؤكد هنا أيضًا على أهمية المعرفة ودورها الحقيقى فى تقدير القيمـة الحقيقيـة للذة والألم اللذين يعودان كحصيلة لأفعال الإنسان، فبالمعرفـة يمكـن اختيـار اللـذات والمتع الحقيقية التى لا تضر به هو نفسه والبعد عن كل ما يبدو عكس ذلـك[٣٨]، أمـا متى كان الاختيار سيئا فلابد أن يقع الإنسان فى الخطأ ويبتعد عن الخير ومـن هنـا كان الإتيان بالشر نتيجة حتمية للجهل والاختيار غـير المسبق بالمعرفـة[٣٩] لأنـه لـو عرف الإنسان ما هو الأفضل فمن المدهش حقًا أن يقع فى اختيار اللذات الضارة بـه. ويذهـب سـقراط إلى أن سـعادتنا تتوقـف علـى الاختيـار الدقيـق بـين اللــذات والألم بحسب ما تكون عليه تلك اللذات والآلام[٤٠].

خلاصة القول إن سقراط اهتم بإنكار المساواة بين الخير واللـذة ووصـف هـذه الفئة التى توحد بينهما بأنها محتاجة إلى المعرفة لفهم ما هو الخير، حتى ولـو كـان خيرا ذاتيا أنانيًا. فإذا كان لابد لنا من الحصول على منفعة ذاتية، فلتكن علـى أقـل تقدير منفعة ذاتية مستترة. لأن الانغماس فى اللـذات بغـير تفكـير يقـود إلى مسـتقبل تعس، ولقد نتج عن ذلك، وهو أمر يسلم به كل الناس أن بعـض اللـذات فـى ذاتـها تسبب الضرر للإنسان حتى لو قصرنا معنى الضـرر فيمـا هـو مـؤلم. علـى أن ذلـك لا يمكن أن يحدث إذا وحدنا بين اللـذة والخـير بمعنـى إذا كـانت هـى هـدف الحيـاة النهائى، غير أنه من المستحيل أن تكـون هـى ذاتـها الهـدف رغـم أنـها قـد تكـون الطريق المؤدية إليه.

إننا فى حاجة إلى كلمة أخرى تكون مساوية للخير، وسـقراط نفسـه يختـار كلمة النافع أو المفيد، فالخير لابد أن يكون دائمًا مفيدًا ولا يضر أحـدا. وإذا حددنـاه

---

(٣٧) ثيوكاريس كيسديس: سقراط، ص٢٢٥.

(38) See:

-N. Gulley: The Philosophy of Socrates, Macmillan. London, 1968.PP. 116- 117.

(39) C.h. Rowoe: An Introduction to Greek Ethics, Huthin Son of London, 1976. P. 34.

(٤٠) أفلاطون: محاورة بروتاجوراس، فقرة ٣٥٥ أ. ص١٥٨.

على هذا النحو فمن الممكـن إرجـاع الأفعـال المؤديـة فـى ذاتـها إلى اللـذة إلى الفـائدة القصوى، بوصفها المعيار الأعلى، بينما تظل تؤكد الموقف الذى يأخذ المنفعـة الذاتيـة الخالصة[41].

ولـما كـان الخـير الأقصى أو الغايـة القصـوى التـى ينبغـى أن يتجـه إليـها الإنسان فى كل حياته هى السـعادة، فعلـى الحكيـم أن يسـعى إلى بلوغـها بـالعقل، والاختيار السليم، وتتلخص هذه السعادة فى قناعـة النفس وطهارتـها، ولقد وضـع سقراط فضيلة القناعـة فـى المرتبـة الأولى مـن الفضـائل المختلفـة وأشـاد بـها كثـيرًا، ووضعها من نفسه موضع التنفيذ وهى تتمثل فـى ضبـط الإنسـان لنفسـه ضبطًا يقلـل ويهذب إلى أبعد حد ممكن العواطف والرغبات بل والحاجات الملحة علـى الإنسـان. ويقول سقراط فى ذلك: "لماذا يجد الإنسان لذة فـى إزالـة الظمـأ، وفـى سـد حاجـة الشهية، وفى الاستسلام إلى الراحة بعـد التعـب، وفـى النـوم. مـا ذلـك إلا أن شـدة الحرمان مهدت لـه اللـذة. إن القناعـة وحدهـا هـى التـى تعلمنـا الصـبر عنـد ضغـط المطالب، وهى وحدها التى يمكنها أن ترشـدنا إلى اللـذات الخالصـة"[42] ولم تقتصـر إشادة سقراط فيما يتعلق بأسمى الفضائل على القناعة، ولكنـه أشـاد أيضًـا بـالعمل، فهو السبيل لاكتساب ما يلزم الإنسان فى حياته، ولمعرفة ما ينبغى معرفته وفى هـذا يقول سقراط: "أترى أن الرخاء وعيشة البطالة، يساعدان على تعلم ما يلزم معرفتـه، وعلى الاحتفاظ بمـا تعلمـه الإنسـان، وعلـى المحافظـة علـى الصحـة، وعلـى تقويـم الجسم، وأن العمل والجد لا دخل لها فى ذلك؟"[43].

هكذا يربط سقراط بين الفضيلة والسعادة فـهما متلازمـان، ولقـد أراد سـقراط بهذه المطابقة فى الأخلاق لكى يكفل لهذا العلم مبدأ لا نزاع فيـه لأنـه مـن البديـهى هو أن الناس يريدون أن يكونوا سـعداء ولكـن الأمـر الـذى يبـدو أقـل بداهـة هـو أن الفضيلة التى تتطلب منا غالبًا الحد من ميولنا وأهوائنا تجلب معـها السـعادة بمعنـى أن التعارض بين السعادة والفضيلة قد يكون من وجوه أكثر تصورا لدى الجمـهور مـن

---

[41] و. ك. س. جثرى: فلاسفة الإغريق، ص١١٤.

[42] أندريه كرسون: المرجع السابق، ص٣٧.

[43] نفس المرجع: ص٣٨.

مطابقتهما واتفاقهما، ولكن لعل من مواضع العظمة فى فكر سقراط أنه لم يقبل ذلك التعارض كما كان يبدو لغيره فى ذلك العصر بل استعان ابتغاء التوفيق بين الفضيلة والسعادة بكثير من الأمثلة والحكم المعروفة لديهم، والتى ترمى إلى جعل الفعل النافع والخير شيئا واحدًا. وكان من طرائف سقراط تصريحه بأنه إذا كانت الفضيلة تفترق عن السعادة فإن تمام السعادة لا يكتسب إلا بالفضيلة ولا قوام للسعادة دون الفضيلة[٤٤].

خامسًا: المصير الإنسانى:

إذا كانت حياة سقراط تمثل صورة رائعة لأسمى المبادئ والقيم التى ظل طوال حياته يدعو إلى التمسك بها وكذلك الدفاع عنها، فإن موته ورحيله أيضًا كان بمثابة ثمنًا غاليًا لهذه القيم والمبادئ التى عاش يدعو إليها. ولقد قدم لنا أفلاطون صورة حية عن موقف سقراط من المصير المجهول للإنسان ومواجهة الموت بصدر رحب[٤٥].

فى البداية يتحدث سقراط فى محاورة الدفاع عن مشكلة ذلك المصير الإنسانى المجهول والخوف من الموت الذى يجعل الناس يفرون منه، ويرى أن الموت الذى تخشاه الناس هو أفضل بكثير من حياة يملأها الجبن والعار، والظلم والتخلى عن المكانة الحقيقية للإنسان. ويستد د سقراط بالأبطال الذين ضحوا بحياتهم أمام طروادة غير مبالين بالموت ومفضلين إياه على حياة العار التى كانت سوف تصبح مصيرهم لو لحقت بهم الهزيمة أمام الأعداء[٤٦].

إن خشية الموت كما يرى سقراط ما هى إلا حالة من ادعاء المعرفة والحكمة، لأن من يخشى الموت يظن أنه يعرف عنه كل شئ فى حين أننا لا نعرف ما هو الموت، ولا نعرف إذا كان يمثل للإنسان أعظم الخيرات أم أعظم الشرور ولكن الذين يخشون الموت ذلك لأنهم يظنون أنه من أعظم الشرور دون معرفة أكيدة بهذا

---

[٤٤] د. عثمان أمين: شخصيات ومذاهب فلسفية، دار احياء الكتب العربية، القاهرة سنة ١٩٤٥، ص٣٥ – ٣٦.

[٤٥] انظر أفلاطون: محاورة الدفاع، فقرة ٢٧ ج. ص١٤٠.

[٤٦] نفس المصدر: فقرة ٢٨ ب – د. ص١٤١ – ١٤٢.

الأمر[٤٧]. لأجل ذلك لا يجب على أى إنسان أن يهرب من الموت أو يصطنع مثل تلك الوسائل المختلفة التى نراها فى المعارك إذ يظن الإنسان أنه يهرب من الموت بالاستسلام للأعداء والتوسل إليهم أن يتركوه إنه من السهل على الإنسان أن يتلاشى الأخطاء المختلفة التى قد تؤدى إلى الموت ولكن الذى يصعب تلاشيه بالفعل هو تفشى الشر بين الناس، لأنه أسرع كما يرى سقراط من الموت نفسه. لذا إن كان هناك ما يجب أن يخشاه الإنسان فلابد أن يكون الشر ذاته، لا الموت باعتباره شرا[٤٨].

ويبرهن سقراط على أن الموت لا يعد شرا كما يقول معظم الناس بل إنه يمكن أن يكون خيرا جزيلا للإنسان، وذلك لأن الميت يمكن أن يكون على حالتين فإما أن يصبح عدمًا لا شعور ولا إحساس له بأى شئ حوله، وأما على حسب ما يقال أن النفس تغادر بعد الموت هذا العالم الدنيوى إلى عالم آخر. وإذا كان الموت هو عدم الإحساس بأى شئ فكم سيكون الموت كما يقول سقراط مكسبًا مدهشًا، وراحة أبدية لا بعدها راحة. أما إذا كان الموت رحلة خارجية من هذا المكان إلى مكان آخر يكون فيه الموتى فسوف يكون هذا خيرا أعظم. ذلك لأن الإنسان سوف يجد هناك فى هذا العالم الآخر كل ما هو حق، وخير، وعدل، وهناك تكون الأحكام عادلة على يد قضاة أفضل بكثير من الذين يحكمون على الإنسان فى الدنيا. كما أن هناك فى العالم الآخر كما يقول سقراط سوف ينعم الإنسان بمصاحبة العظماء أمثال هوميروس وهزيود. هذا بالإضافة إلى أن حياتنا هذه سوف تكون لها قيمة نظرا للجزاء الذى سوف يناله الإنسان فى العالم الآخر[٤٩]، كما أن الإنسان سوف ينعم بالخلود والسعادة الأبدية لأن الرجل الخير لن يلحق به أذى فى هذا العالم الآخر[٥٠].

---

(٤٧) نفس المصدر: فقرة ٢٩ أ – ب. ص١٤٣.

(٤٨) نفس المصدر: فقرة ٣٨ هـ. ص١٦٠.

(٤٩) أفلاطون: محاورة الدفاع: فقرة ٤٠ جـ، ٤١ ب. ص١٦٢ – ١٦٣.

(٥٠) نفس المصدر: فقرة ٤١ جـ. ص١٦٤.

* من الواضح إذا أن هذه اللهجة السقراطية الواردة فى محاورة الدفاع عن مشكلة المصير الإنسانى تبدو لهجة حائرة لا تمكن صاحبها من التأكيد على القول بالفناء أو القول بالخلود، فكما هو واضح أن سقراط يتكلم عن المصير الإنسانى كمجرد مردد فقط لما قاله الأورفيون والفيثاغوريون فكثيرًا ما ورد فى محاورة الدفاع قول سقراط عن الخلود "إذا كان صحيح ما يقال .." فهو إذا لم يكن على درجة كافية من الإيمان بالمصير الآخروى للإنسان، أو مسألة الثواب والعقاب. وإذا كان هناك بعض الباحثين لا يتفقون مع هذا الرأى السابق على اعتبار أن محاورة فيدون تحمل بين سطورها التأكيد السقراطى على خلود النفس، لكننا لا نتفق مع هذا الاتجاه[٥١]. خاصة وأن هناك خلاف واضح بين الباحثين حول ما ورد فى محاورة فيدون، وهل هو فكر سقراطى خالص وتقرير حقيقى لموقف سقراط من الموت، أم أن ما ورد من أدلة للبرهنة على خلود النفس هى من وضع أفلاطون.

ونرى من جانبنا أن محاورة فيدون وما ورد فيها يعد فكرًا أفلاطونيًا ممتزجًا بالفكر السقراطى أما التأكيد الواضح على خلود النفس والبرهنة الواضحة فى المواضع المتعددة من المحاورة فهى من وضع أفلاطون وذلك لأن المدة الزمنية بين تأليف محاورة الدفاع وبين محاورة فيدون لا تتجاوز أيامًا معدودة، فكيف إذا كانت محاورة فيدون وما ورد فيها فكرًا سقراطيًا يحمل التأكيد على خلود النفس وقبل ذلك بقليل لم يجزم به فى محاورة الدفاع، وهى المحاورة التى يتناول فيها سقراط كل عزاء يملكه لحياته التى سوف تنتهى بعد أن سمع حكم المحكمة عليه[٥٢].

وهناك من يرى أن الطريقة التى مات بها سقراط هى البرهان الأكيد على إيمانه بالخلود ففى محاورة فيدون نجد أفلاطون يقطع مجرى حججه وبراهينه على الخلود، ويضعنا فى حضرة أستاذه، ويضع على لسانه اللهجة التى كانت له فى محاورة الدفاع كما نجد عقيدة سقراط بالذات، هى التى تعبّر عن ذاتها، حينما

---

[51] See:

-J. Burent: Greek Philosophy From Thales to Plato., P. 120.

-A.E. Taylor: Plato. The Man and his Work. P. 80.

[٥٢] انظر شروح د. عزت قرنى: على محاورة فيدون، ص١١.

يجعله أفلاطون يقول فى ختام الحوار كله "إن الإنسان الذى أخذ نفسه بالفضيلة خلال هذه الحياة، لابد له من أن يموت حاملاً معه أمله الكبير "هذا بالإضافة إلى أن حياة سقراط والقدوة التى قدمها عن الفضيلة، تعد تصورًا رائعًا لقدرة النفس المسيطرة على البدن، وأن موته، وهو جزء متمم لفلسفته كان أوضح برهان على إيمانه بالخلود[٥٣].

خلاصة القول إن سقراط إذا كان يردد القول بخلود النفس ومصيرها فى العالم الآخر إلا أننا لا نجد بوضوح ما يؤيد هذا الاتجاه من جانب سقراط لذا فسوف نكتفى فى تناولنا لهذه المسألة عند سقراط عند هذا الحد.

---

[٥٣] شارل فرنر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٩٦.

تعقيب

مما سبق عرضه يمكن استخلاص أهم النتائج الآتية:-

١-إذا كانت الحركة السوفسطائية لها الفضل فى جعل الإنسان لأول مرة المحور الرئيسى للبحث والدراسة وذلك من خلال منظور حسى خارجى، فإن سقراط يرجع إليه الفضل فى أنه أول من تناول الإنسان من الداخل أعنى من أعماق النفس الإنسانية وما يدور فيها باعتباره كائنا عاقلا قادرا على التأمل واستنباط ما يدور بداخله. فالنشاط العقلى الفكرى الداخلى للإنسان لم يكن قبل سقراط موضوعا مطروحا للبحث والمناقشة والتأمل.

٢-يعتبر سقراط أول الفلاسفة الذين اهتموا بلغة الحوار الفكرى والتخاطب الحر مع أصحاب الآراء المختلفة كما لو كان ينادى بدعوة صريحة وجريئة للحرية الفكرية التى يتعرف عن طريقها على كل ما هو جديد وكل ما هو حق ومتفق عليه بعيدا عن التعصب الفكرى والانغلاق عن سير التقدم.

٣-تكشف المرحلة الأولى من الحوار السقراطى المعروفة بمرحلة التهكم عن شخصية الفيلسوف الأثينى بقدر ما تكشف عن معالم منهجه، فهو إذا كان يدعى الجهل فى هذه المرحلة فليس ذلك لأنه كان بالفعل كذلك، بل من أجل الوصول بمحاوره إلى حالة من التناقض الذى بنى عليه أفكاره ومعارفه. والحق أن سقراط بهذا كان يمثل نموذجا فريدا للباحث عن الحقيقة والذى يتحلى بالتواضع وعدم ادعاء معرفة كل شئ.

٤-اهتم سقراط بالجانب الروحى والعقلى للإنسان اهتماما بالغا، وذلك على حساب كثير من الجوانب الحسية الأخرى، وهذا ما يؤخذ على سقراط ويعد من أوجه قصور فلسفته، فالإنسان ليس مجرد عقل فقط، بل هو بالإضافة لهذا مشاعر وانفعالات وعاطفة ونحن نرى أن الفلسفة السقراطية لو كانت قد وضعت هذا فى الاعتبار لأصبحت نموذجا فلسفيا إنسانيا فريدا حتى يومنا هذا.

٥-إن الدارس لتاريخ الفكر الفلسفى قبل سقراط ليجد إشارات لرفع قيمة المعرفة والإعلاء من شأنها خاصة المعرفة العقلية، لكن لم يوجد من بين السابقين من

جاء بمثل ما جاء بـه سـقراط فـى شـأن المعرفـة والجديـد عنـد سـقراط بالنسـبة للمعرفة يتمثل من وجهة نظرنا فى ثـلاث نقـاط: أولهـا: التمييـز بـين المعـارف وألوان النشاط المهنى المختلفة وبين المعارف الكلية الأخلاقية التى تمثل الفضائل العديدة والتـى تـهدف إلى الوصـول بالإنسـان الـذى يملكـها إلى الخـير والحيـاة السعيدة. وثانيها: رفع شـأن المعرفـة الأخلاقيـة علـى بقيـة المعـارف الأخـرى، واعتبارها المسئولة عن تنظيم الحياة الإنسانية. وثالثها: ربـط المعرفـة الأخلاقيـة بالعمل، والفكر الأخلاقى بالاختيار الصحيح، فمذهب سقراط كما نرى يبـدأ مـن الفكر والتأمل، وينتهى بـالعمل المفيـد. لأن مـن فكـر عـرف ومـن عـرف، أيقـن الصواب ومن وصل إلى ذلك لابد أن تكون النتيجة فى النهايـة الاختيـار والعمـل السليم.

٦-إن قول سقراط "المعرفة فضيلة، والجهل رذيلة" قد فسره بعـض البـاحثين كمـا سبق أن أشرت إلى ذلك على أن الإنسان يقع فى الشـر دون إرادة لأنـه جـاهلٌ، فالجهل يؤدى إلى شرور هائلة وممكن أن ينطبق نفس القـول بالنسـبة للفضيلـة، فالناس الفضلاء هم كذلك أيضًا بلا إرادة. لكننا لنا وجهـة نظـر أخـرى تختلـف عن هذا الرأى السابق حول تفسير هذه المقولة السابقة، وهى أن سـقراط لا ينفـى إرادة الإنسان إطلاقا فى هذه المقولة كما ذهب إلى ذلك أرسطو، ذلك لأن المعرفـة التى هى الفضيلـة لا تـأتى إلى الإنسـان دون اختيـار منـه.أو دون إرادة، وإلا لمـا طلب منا تنميتها. فطلـب المعرفـة يسـتلزم إرادة عقليـة واعيـة ورغبـة حقيقيـة. وبالتالى فالإنسان الفاضل هو كذلك لأنه يعرف بناء على إرادته أن يفرق بـين مـا هو خير وما هو شر. أما عدم المعرفة أو الجهل الذى يؤدى إلى الشـرور فالإنسـان لا يقع فيه وهو مسلوب الإرادة لأن سقراط نفسه أكد على أن الإنسـان يمكـن أن يكون على معرفة جيدة بالخير ورغم ذلك يختـار ويقبـل علـى الشـرور إمـا للـذة عاجلة، وإما لشئ زائل. وعندئذ يمكن القول إن الإنسان وقع فى الشـرور، لأنـه أخفق الاختيار ببصيرته الضعيفة التى لا تنظر إلى المرمى البعيد للأمور.

٧-ينظر بعض الباحثين لمذهب سقراط الأخلاقى على أنه مذهب يميل إلى النفعيـة، لكننا نرى أن مذهب سقراط إذا كان يؤيد ما يسـمى بالخـير النـافع والمفيـد، إلا

أنه وضع تحفظًا قويًا على ذلك حينما حدد النافع بأنــه مـالا يضـر الإنسـان بـه نفسه ولا غيره من الناس. فالنافع إذا من وجهة النظر السقراطية لم يكـن النفـع الذاتى الأنانى للفرد على حسـاب الآخريـن، بـل هـو النفـع المكتسـب بالمعرفـة والاختيار الصحيح.

٨-لقد كانت رؤيـة سـقراط للإنسـان رؤيـة عقليـة عمليـة، فالإنسـان يمتـاز بـالعقل والحياة الإنسانية تسمو بالفعل والقناعة، وكل ما هو حق فى ذاته.

الباب الثالث

الإنسان بين مثالية أفلاطون
وواقعية أرسطو

تمهيد

الفصل الأول: النزعة الإنسانية فى فلسفة أفلاطون.

الفصل الثانى: الإنسان فى فلسفة أرسطو.

تمهيد

يمثل المذهب الأفلاطونى نسقًا فلسفيًا متكاملاً إلى حـد مـا، وذلـك لاحتوائـه على كثير من جوانب الفكر الفلسـفى، ومعالجتـه الواضحـة لموضوعـات متعـددة. ولا يقل المذهب الأرسطى فى هذا الشأن عن مذهب أفلاطون، فأرسطو كان عالمًا موسوعيًا أستوعب علوم السابقين وفندها، كما ألمّ بعلوم عصره وأضاف إليها كثيرًا من علمـه، وأفرد بعض البحوث لعلوم جديدة لم تكن مألوفة من قبل وعدها علومًا مستقلة.

ولقد شغل الإنسان مساحة واسعة واحتل مكانة عظيمة فى مذهبـى كـل مـن أفلاطون وأرسطو، وأصبح هناك ترابطًا قويًا بين القضايـا الإنسـانية المتعـددة، حيـث ربط أفلاطون بين المعرفة والأخلاق وجعل الطبيعيات جزءاً مكمـلاً لهمـا ولمذهبـه فـى الوجود وكذلك ربط أرسطو بين الأخلاق والسياسة وتلاشى القصور الذى كـان يعـترى المذاهب السابقة عليـه. فالقضايـا الإنسـانية كمـا رأينـا فـى الفصـول السـابقة كـانت مقصورة على جوانب معينة عند السوفسطائيين وسقراط صحيح أنهم كان لهم الفضـل فى تحويل مجرى الفكر الفلسفى من الطبيعة إلى الإنسان لكن الاهتمـام بقضيـة نشـأة الإنسان بصورة تفصيلية، أو رؤية المصير الإنسانى من خلال دراسة فلسفية هـذا مـالا نجده فى المذاهب السابقة على أفلاطون.

وسوف نتناول فى هذا البـاب معـالم القضايـا الإنسـانية الثلاثـة فـى فلسـفة أفلاطون وأرسطو، قضيـة النشـأة، والغايـة، والمصـير. وهـذه القضايـا الثلاثـة تـبرز الخلاف الواضح بين مذهبيهما على الرغم من وجود نقاط اتفاق واضحة فـى مبـاحث أخرى، إذ تبدو الاختلافات أكثر وضوحًا فى معالجة قضية نشأة الإنسان، فأفلاطون قد تناول هذه القضية بإسهاب وقدم وصفًا تفصيلاً لنشأة الجسـد الإنسـانى وتركيـب أعضائه وكذلك صنع النفس الإنسانية بينما لا نجـد معالجـة كافيـة واضحـة لقضيـة نشأة الإنسان عند أرسطو كل مـا هنـاك أن أرسـطو ذهـب إلى أن الإنسـان يولـد مـن إنسان أما عن نشأة الإنسان الأول وكيفية تلك النشـأة هـذا مـا لم يتطـرق لـه أرسـطو ولكنه خاض فى الحديث عـن طبيعـة الإنسـان مـن خـلال وصفـه للجسـد الإنسـانى ودراسته لقوى النفس.

واتخذ الخلاف شكلاً أخر بينهما فى الحديث عن النفس الإنسانية حيث نجد أن تفكير أفلاطون اعتمد بدقة على أن النفس جوهر إلهى سجين لفترة ما بسبب ظروف مادية، تبطل قوتها إلى حد ما. وقد سبق أن وضع فرضًا قاده إلى أن يميز تميزًا حادًا بين حياة الإحساس التى تنتج عن سجن النفس وحياة العقل أو الروح التى هى تعبير عن الطبيعة الإلهية وأصل النفس، وهو مقتنع بأن الاهتمام الرئيس لكل إنسان أن يحرر نفسه إلى أبعد ما يمكن من تلك العوائق الجسمية التى تعطل النشاط الحقيقى للروح، لهذا فإنه على الرغم من معرفته لمركز الإنسان كعنصر فى تعبير العقل الإلهى فى الطبيعة فإنه يميل إلى تعظيم الجانب الروحى على حساب الجانب الحسى. أما بالنسبة لأرسطو فتنتمى دراسة النفس فى مذهبه إلى فرع خاص من العلم يبحث فى الحياة كظاهرة من ظواهر الطبيعة. وموضوع هذا العلم واضح فهو الطبيعة الحقة للنفس أو نشاط الحياة. كما تختلف قضية المصير الإنسانى فى المذهب الأفلاطونى عنها فى المذهب الأرسطى، فإذا كان أفلاطون قد تناول تلك القضية بوضوح وقدم أدلة متعددة على خلود النفس وبقائها ووصف رحلة النفس فى العالم الآخر فإن أرسطو لا نجد عنده مثل هذا الخلود الواضح اللهم إلا إذا كان قوله بخلود الجزء العاقل من النفس يفسر أحيانًا كدليل على قوله بالخلود. وحسبنا هذا هنا ولنتناول فى هذا الباب هذه القضايا بالتفصيل

الفصل الأول
النزعة الإنسانية فى فلسفة أفلاطون

أولاً: نشأة العالم والإنسان.

ثانيًا: غاية الوجود الإنسانى.

ثالثًا: المصير الإنسانى.

تعقـيب

تتسم الفلسفة الأفلاطونية بكونها مزيجًا من آراء ومذاهب شتى، فهذه الفلسفة قد جمعت بين جوانبها كثيرًا من الفلسفات السابقة عليها، ونظمت شتاتها المختلف أحيانًا والمتفق عليه أحيانًا أخرى فى كل مؤتلف الأجزاء. من أجل هذا كان الطابع العام لها التنسيق والتوفيق بين العناصر الفلسفية المختلفة. والدارس للفلسفة الأفلاطونية يجد أن أجزاءها تترابط ترابطًا قويًا وإلى حد بعيد، بحيث يصعب الفصل بين موضوعاتها أو عزل أى جانب من جوانب هذه الفلسفة ومناقشته بعيدًا عن الجوانب الأخرى. على سبيل المثال إنه من الصعب إن لم يكن من المستحيل دراسة قضية النفس مثلاً فى الفلسفة الأفلاطونية بعيدًا عن آرائه الطبيعية أو بدون التطرق لآرائه الأخلاقية والسياسية. والحال كذلك بالمثل بالنسبة لبقية الموضوعات الأخرى[١].

وإذا كانت هذه النقطة تمثل مشكلة لمن أراد دراسة جانب معين من جوانب الفلسفة الأفلاطونية لأن تحديد مدخل لهذه الفلسفة لا يقل فى صعوبته عن النقطة السابقة نظرًا لترابط وتشابك جوانب هذه الفلسفة، فما هو محور هذه الفلسفة الأخلاق، أم السياسة؟ الطبيعة أم المعرفة؟ الدولة، أم الفرد؟ العدالة الفردية، أم العدالة الاجتماعية؟ أزلية المثل وأبديتها أم أزلية النفس وخلودها؟ كل هذه القضايا تصلح أى منها ليكون محورًا يبنى عليه كل الفلسفة الأفلاطونية[٢].

ونظرًا لما تقدم فإننا هنا ونحن بصدد الحديث عن الإنسان فى فلسفة أفلاطون سوف يكون لزامًا علينا أن نعرض بقدر الإمكان للقضايا الإنسانية الرئيسة وبيان صلاتها وعلاقاتها بالمذهب الأفلاطونى ككل. ولكن ماذا عن القضايا الإنسانية؟ هل يتسنى الحديث عنها من خلال القضايا الفرعية أم لن يتسنى لنا هذا الأمر إلا بعرض الجوانب العامة والإلمام بها؟

---

[1] **See:**

-J.William: Virtue and Knowledge and an Introduction to Ancient Greek Ethics, Routledge, New Fetten Lane, London. 1991. P. 47.

[2] **CF.**

-A. E. Taylor: Plato, The man and his Work. P. 266.

فى الحقيقة وكما ذكرت إنه من الصعب تناول القضايا الفرعية بدون الحديث عن الفلسفة الأفلاطونية بوجه عام، لذا فسوف نناقش فى هذا الفصل ثلاث قضايا كبرى هى محور البحث ككل: القضية الأولى، وهى نشأة الإنسان وتركيبه العضوى وهذه القضية أفرد لها أفلاطون محاورة من أعظم محاوراته ألا وهى محاورة الطيماوس حيث أفاض فى الحديث عن تركيب الجسم الإنسانى ونشأة النفس الإنسانية وأماكنها داخل الجسم. وتأييدًا لما سبق ذكره نجد أن أفلاطون لم يتناول هذه القضية بالدراسة على أنها قضية منفصلة بل أدرجها ضمن قضية كبرى، أعنى نشأة العالم ككل. أما القضية الثانية وهى غاية الوجود الإنسانى كما رسمها أفلاطون وحدد معالمها فقد احتوت على العديد من العناصر الفلسفية التى تناولها أفلاطون من أجل تحديد ملامح الحياة الفاضلة التى هى غاية الوجود البشرى، فهناك العناصر الأخلاقية القائمة على دراسته لقوى النفس الإنسانية وكذلك موقفه النقدى من الفلسفة السوفسطائية القائلة بمذهب اللذة، ويخوض أفلاطون أيضًا وهو بصدد الحديث عن الحياة الفاضلة فى الحديث عن العدالة كصفة لابد للإنسان من أن يحققها، فعدالة الفرد تعنى الانسجام بين مطالب النفس ومطالب الجسد وسيطرة العقل على جميع ملكات النفس الأخرى. كذلك يخوض أفلاطون فى الحديث عن التربية بوصفها وسيلة من وسائل إصلاح النفس الإنسانية وتهذيبها من أجل حياة فاضلة. والقضية الثالثة وهى المصير الإنسانى، وقد احتوت هذه القضية فى الفلسفة الأفلاطونية على بيان طبيعة النفس الإنسانية وأزليتها، وأدلة خلودها، كما أفاض أفلاطون فى الحديث عن تصوير العالم الآخر والطرق المؤدية إلى العذاب أو النعيم، وهنا يربط أفلاطون بوضوح بين الحياة الحاضرة وبين مصائرنا، بمعنى أن أفلاطون يؤكد على فكرة الثواب والعقاب ليجعل من هذه الحياة الدنيا هدفًا وغاية أكيدة، فحياتنا فى العالم الآخر تتوقف على كل ما يفعله الإنسان فى هذه الدنيا.

أولاً: نشأة العالم والإنسان

تعد نشأة الإنسان وطبيعته من المسائل التى أفاض أفلاطون فى الحديث عنها، وبيان ما فيها من قضايا، سواء كانت خاصة بالجسم، أو خاصة بالنفس الإنسانية، ولم تأت معالجة أفلاطون لنشأة الإنسان على سبيل الدراسة المنفصلة بل

أدرج الحديث عن هذا الموضوع ضمن حديثه المستفيض عن نشأة العالم، وكيفية صنعه. واعتبر نشأة الإنسان من مراحل صنع العالم ككل، لذا ينبغي هنا قبل الحديث عن تلك النشأة، التعرف على مراحل صنع العالم كما رتبها أفلاطون حتى نصل إلى غاية الدراسة هنا وهى الحديث عن نشأة الإنسان وطبيعته.

نشأة العالم:

فى البداية ينسب أفلاطون مهمة صنع العالم إلى الإله الصانع حيث يثير القضية فى محاورة السوفسطائى فيقول: "هل يمكن أن نقول عن كل الحيوانات والنباتات التى تنمو من الأرض من بذور وجذور وعن كل الموجودات غير الحية التى تكونت فى باطن الأرض أنهم جاءوا للوجود بطريق آخر مختلف عن فاعلية الإله الصانع .." (٣) لكن أفلاطون إذا كان يثير قضية نشأة العالم هنا فى هذه المحاورة إلا أنه لم يقدم بطريقة أو بأخرى أى تفصيل حول تلك النشأة، وهذا ما قد فعله أيضًا فى محاورة فيليبوس حيث يلفت الأنظار إلى ما فى السماء من نظم الأفلاك والكواكب ويرى أن كل هذا النظام يجب أن يكون من صنع العقل الإلهى المنظم لكل شئ(٤) وفى تطور آخر لقضية نشأة العالم يعرض أفلاطون فى محاورة السياسى أسطورته عن تلك النشأة لعل أهم ما فى هذه الأسطورة أنه ينسب للإله كرونوس مهمة صنع العالم إذ يعتبره صانع الكون وأبيه وقائده وهو الذى كلف فيما بعد الآلهة المحدثة بصنع ما فى عالمنا الإنسانى(٥).

كانت هذه مقدمات بسيطة أوردها أفلاطون فى المحاورات السابقة الذكر لكنه على أية حال كان يمهد لعرض هذه القضية بإسهاب فى محاورة أخرى ألا

---

(3)Plato: The Sophist. Trans. Into English. By Harold North Fowler, The Loeb Classical Liberary, William Henemann Ltd., London, Harvard University Press, Canbridge 1952 – 265.

(4)Plato: Philebus, Trans. with Introduction & Commentary by: R. Hack Forth in Plato's Examination of Pleasure, Cambridge University Press, 1949.28 c- e.30 c – e.

(5)Plato: Politicus, Trans. with Interoductory Essays and footnotes by: J. B. Skemp in Plato's Statesman, Routledge and Kegan Paul, London, 1952, 274e.

وهى محاورة لطيماوس التى تعد من المحاورات الفريـدة والتـى عـالج فيـها أفلاطـون قضية نشأة العالم والإنسان معالجة تفصيلية واضحة.

وفى هذه المحاورة يذهب أفلاطون إلى أنه لما كان العالم منظورًا وملموسًا ولـه جسم ويقع ضمن المحسوسات التى يدركها الظن بواسطة الحس فهو لذلك محدث لا محالة ويتبع ذلك بالضرورة أن وراء حدوثه سبب ما[٦] إنه الإله الصانع الـذى صنـع هذا العالم على غرار ما هو أزلى[٧]، ولما كان الإله يخلو من الحسد والغيرة فقـد صنـع العالم على مثاله وأراد أن تكون جميع الأشياء خـيرة، وألا يكـون لشـئ نصيـب مـن الشر ما كان ذلك فى حدود المستطاع[٨] وقد كانت المحسوسـات والكـثرة فـى حركـة مستمرة وتغير، لذا أخرج الإله العالم من تلك الفوضى إلى حالة من النظـام لأن حالـة النظام أفضل على كل وجه من حالة الفوضى[٩]. أما عن كيفية حـدوث العـالم فـيرى أفلاطون أنه نتيجـة لاختـلاط وتمـازج فعـل الضـرورة والعقـل، فـالعقل سـيطر علـى الضرورة لكى تقود معظم الأشـياء المحدثـة تجـاه مـا هـو أفضـل وطبقًـا لهـذا تركـب الكل[١٠].

أما عن جسم العـالم فقـد شـرع الإلـه الصـانع تركيبـه بحيـث يكـون مرئيًـا وملموسًا ولا شئ يمكن أن يصير مرئيًا بدون نار وملموسًا بدون مادة كثيفة، ولا كثيفًـا بدون تراب ومن ثم ركب الإله جسم العالم من ر وتراب[١١] ولكـن لا يمكـن لشـيئين أن يتحدا دون ثالث إذ لابد أن يكـون بينـهما رابـط، وحيـث إن جسـم العـالم أحـد المجسمات لزمه واسطتان لذا وضع الإلـه المـاء والهـواء بـين النـار والـتراب وجعلـها متناسبة بقدر الإمكان بحيث أصبحت عين النسبة بين النـار، والهـواء وبـين الهـواء

---

[6] Plato: Timaeus, Trans. with a Running Commentary by: Cornford, Francis Macdonal in; Plato's Consmology, Kegan Paul, Trench & Co. Ltd. London, 1983 7 28c.

[7] Ibid., 29a.

[8] Ibid., 29c.

[9] Ibid., 30a.

[10] Ibid., 30c.

[11] Plato: Timaeus, 31e.

والماء، ونفس النسبة(*) بين الهواء والماء وبين الماء والتراب وربط بعضها ببعض وأنشأ منها العالم كوحدة مرئية وملموسة[12] ولابد هنا من الإشارة إلى الدور الذى تلعبه الرياضيات فى عملية تركيب جسم العالم عند أفلاطون، فشكل العالم هو الشكل الكروى لأنه أكمل الأشكال الهندسية، والعناصر الأربعة التى يتركب منها العالم تنجم من أشكال هندسية ترجع جميعها إلى المثلث، لأن جميع السطوح المستقيمة تتركب من المثلثات.

والمثلثات صنفان: صنف يتألف من زاوية مستقيمة وزاويتين حادتين مختلفتين، فكان جانباه مختلفين، والآخر يتألف من زاوية مستقيمة وزاويتين متساويتين، فكان جانباه متساويين. وأجمل هذه المثلثات الثانى، أى المثلث المتساوى الضلعين، ثم الأول الذى يساوى الضلع الأكبر منه ثلاثة أضعاف الضلع الأصغر، وهى الأشكال التى صنعت منها النار والعناصر الأخرى، عند أفلاطون. مع أنه يردف أن الهرم هو المجسم الذى يجب اعتباره "العنصر والبذرة الأصليين للنار" ذلك أن الشكل الذى يتصف بأقل عدد من القواعد هو أكثر الأشكال تعرضًا للحركة، فكان يقابل النار، ثم الذى يليه يقابل الهواء، فالماء فالتراب، وعن هذه العناصر الأربعة تنبثق الكيفيات الأربع التى تتحكم بكون الموجودات وفسادها أو هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة[13].

وهذه العناصر الأربعة إذا كان أمبادوقليس قد سبقه أفلاطون فى الحديث عنها إلا إنها عند الأخير ليست هى الحالة الأولية للمادة. إذ أن هذه العناصر يمكن تحويل بعضها إلى بعض، فالماء إذا تكاثف صار ترابًا وإذا تخلخل صار هواء والهواء

(*) لعبت فكرة التناسب الرياضية دورًا أساسيًا فى تركيب جسم العالم عند أفلاطون، ولعله كان يهدف بهذه الفكرة إحلال التناغم وروح الود بين أجزاء العالم، واستحالة تحلله إلا إذا أراد له الصانع ذلك. وهذه الفكرة الرياضية وغيرها من الأفكار يمكن الرجوع بها إلى الرياضيات الفيثاغورية التى كان لها عظيم الأثر فى الفكر الأفلاطونى.

-See:
F. M. Cornford: Plato's Cosmology. Kegan paul, Trench, Trubners & Co. Ltd., London,1937.P. 211.

وأيضًا: برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية – جـ١ – ص٢٣٥ – ٢٣٦.

(12) Plato: Timaeus.32 a.

(13) د. ماجد فخرى: فلاسفة اليونان، ص٨٦ – ٨٧.

إذا اشتعل صار نارًا، والنار يمكن أن تعود فتصبح هواء، والهواء كذلك يمكن أن يصبح ماء وهكذا. فهذه العناصر إذا كما استخدمها أفلاطون ليست مبادئ الأشياء كما كان الحال عند أمبادوقليس ولكنها أقصى ما يمكن أن يصل إليه تنظيم المادة الرخوة بحركاتها الاتفاقية قبل أن يتدخل الصانع لتنظيمها[١٤].

أما عن روح العالم فقد صنعها الإله قبل الجسم، لأنه لو كان صنع الجسم قبلها لما كان بالإمكان أن يحكم حديث العهد قديمه، لذا أوجدها الإله قبل الجسم وجعلها في وسطه ومغلفة فيه لكى تحيط به حتى من ظاهره[١٥]. وتتركب روح العالم من الجوهر الدائم الثابت أو الجوهر الإلهى البسيط والجوهر المنقسم المحدث فى الأجسام إذ مزج الجوهرين ثم أضاف إلى هذا المزيج جزءاً آخر من الجوهرين السالفين، ثم جزأ هذا المزيج بحسب نسبتين رياضيتين: الأولى ١، ٢، ٤، ٨، أما النسبة الثانية فهى المتوالية ١، ٣، ٩، ٢٧ ثم وحد بين هاتين النسبتين لكى يحصل على النسب الرياضية التى يتألف منها السلم الموسيقى، أو بمعنى آخر لكى يحصل على المبادئ الرياضية للنغم. ولعل أفلاطون فى ذلك متأثر بالتفسير الفيثاغورى للوجود الطبيعى، ويستمر الصانع فى تشكيل هذا المزيج بحسب هذه النسب حتى يصل إلى إتمام صنع النفس الكلية فتكون حاصلة على صور حركات العالم السماوى والعالم الأرضى[١٦]. وحين تدور النفس تهب العالم حركته ولما كان لها سبعة أنواع من الحركة فقد كون الصانع سبعة كواكب سيارة تدور حول الأرض لكى نحسب الزمان بحركتها وجعله صورة للأبدية[١٧] وفى هذا يقول أفلاطون "إن الزمان حدث مع الفلك، ليولدا معًا وينحلا معًا .." [١٨] وقد قصد أفلاطون بالفلك وما فيه من نجوم وكواكب الآلهة المحدثة التى أوكل إليها الصانع صنع الأجسام

---

(١٤) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية، جـ١، ص٢٢٤.

(15) Plato: Timeaus., 34c.

(16) Ibid: 35a.

وأيضًا: د. محمد على أبو ريان: المرجع السابق، جـ١، ص٢٢٥.

(17) Ibid., 36d.

(18) Plato: Timaeuse., 39a.

الموجودة فى عالمنا وإدخال الروح فيها، ويسرى هذا على الإنسان، وسوف نتناول هنا بشئ من التفصيل نشأة الإنسان ودور الآلهة المحدثين فى عملية النشأة[١٩].

نشأة الإنسان:

يرى أفلاطون أن الإله الصانع أمر أبناءه الآلهة المحدثين، ففكر أبناؤه بأمر أبيهم وأطاعوه واقتدوا بمبدعهم واستعاروا من العالم عناصر نار وتراب وماء وهواء ولحموا العناصر وربطوها بعضها ببعض، لا بالربط غير المنفصل ولكنهم صهروها بواسطة مفصلات دقيقة جدًا لا ترى لدقتها واصطفوا من تلك العناصر جميعها كل جسم بمفرده ثم غمسوا دورات الروح الخالدة فى هذا الجسم[٢٠].

وقد استمد الآلهة المحدثون مبدأ الروح من الإله الصانع وسكبوا له فى قالب الجسم المائت. وأعطوه الجسم كله مركبة وبنوا فى الجسم ضربًا آخر من الروح، هو الصنف المائت منها، المنطوى فى ذاته على أهواء رهيبة ومحتومة. وخشية منهم أن يدنسوا العنصر الإلهى فى البشر بتلك الأهواء، أنزلوا العنصر المائت من الروح فى مسكن آخر من الجسم، بمعزل عن العنصر الإلهى فبنوا برزخًا وحد بين الرأس والصدر، ووضعوا الرقبة فى الوسط ليفصلوا الواحد عن الآخر. وربطوا الجسم المائت من الروح بالصدر أو ما يدعى لامة ودرعًا وقفص الصدر. ولما كانت تلك الروح المائتة ذات قسمين: قسم منها أوفر جودة بالطبع، وقسم آخر أوفر سوءاً، فصلوا فى بناء الجسم فجوة قفص الصدر إلى شقين وجعلوا الغشاء الحاجز فى وسطها. وأسكنوا قسم الروح النائل نصيبًا من الشجاعة والغضب، لحبه المشاحنة والمزاحمة، فى الشقة الأدنى إلى الرأس، بين الحاجز والعنق، كى يكون مصغيًا للعقل، ويشترك معه فى قمع جنس الرغبات بالعنف، عندما لا يريد طائعًا أن ينقاد للعقل المصدر إليه أمره من قلعة الجسم، ثم وضعوا قسم الروح المائتة، الشهوانى بين الغشاء الحاجز وحدود السرة[٢١].

---

[19] Ibid., 37b6, 40d.

[20] Ibid., 43a 1 – 4.

[21] Plato: Timaeus, 44e – 45d, 69a – 70b.

هكذا تمت ولادة الإنسان بنفوسه الثلاثة. وهذا الحى يلبث صحيحًا معافى فى حالة واحدة فحسب، وذلك عندما يضاف الشئ فيه إلى مثيله أو يطرح منه طبقًا لنظام واحد وعلى طريقة واحدة وفى نسبة واحدة. وعندما يحدث خللُ لهذه العناصر أو القوانين فى وروده وصدوره، يجرى تغيرات من كل نوع وأمراضًا وتهلكات لا حصر لها، وهكذا يعتل الجسم. أما اعتلال الروح فهو اختلال العقل، ولهذا الاختلال ضربان: أحدهما تؤثر التربية والحياة الاجتماعية سلبًا وإيجابًا على صحة الروح(٢٢).

وبعد أن تحدث أفلاطون عن مواضع الروح فى الإنسان، ناقش بإسهاب كيفية تكوين أعضاء الجسم الإنسانى الخارجية والداخلية وشرح وظائفها وربط بين كل عضو من هذه الأعضاء والغاية التى من أجلها كان هذا العضو، ونحن نرى أن أفلاطون هنا بقبوله بالغائية فى تفسيره لنشأة وظائف الجسم الإنسانى قد سبق أرسطو فى الوقوف ضد فكرة المصادفة. تلك الفكرة التى لعبت دورًا رئيسيًا فى تفسير نشأة الإنسان عند الفلاسفة الطبيعيين وخاصة ديموقريطس ويبدو القول بالغائية من جانب أفلاطون أكثر وضوحًا فى حديثه عن أعضاء الجسم الإنسانى.

أول ما تناول أفلاطون من أعضاء الجسم الإنسانى الخارجية هى الرأس حيث ذهب إلى أن الآلهة أرادوا فى صنعها أن يقتدوا بشكل الكل فجعلوها ذات شكل كروى، وتعتبر أوفر أقسام الجسم ألوهية ولها السيادة على بقية أعضاء الجسم، بل إن الآلهة أخضعوا بقية الأعضاء الأخرى لخدمة الرأس وما فيها(٢٣)، بعد ذلك يتطرق أفلاطون للحديث عن أطراف الجسم الإنسانى حيث ذهب إلى أن الآلهة عندما فكروا فى كون الإنسان يشترك فى جميع الحركات المختلفة الممكن حصولها وكيف يستطيع أن يرتقى المرتفعات، لذا جعلوا الجسم على قدر من الطول ونمت فيه أربعة أعضاء ممتدة هيأ له بها التنقل، فهو يمسك بها ويتوكأ عليها وأصبح قادرًا على التردد إلى جميع الأمكنة لكل هذه الغايات نمت فينا السيقان

---

(22) A.E. Taylor: The Man and his Work. P. 270.

(23) James, N. Jordon: Western Philosophy – From Antiquity to the Middle Agees, Macmillan Publishing Company, New York, 1987. P. 130.

والأيدى، ولما كان الأمام أكرم من الـوراء كما اعتقـد الآلهـة وأحـق بالرئاسـة جعلـوا القسم الأكبر من سيرنا فى هذا الاتجاه فترتب على ذلك أن تكون الجهة الأمامية من تجويف الرأس وأنزلوا فيه أجهزة استبصار النفس واستدراكها ورتبـوا أن يكـون هـذا القسم من الجسم شريكا فى القيادة وهو الجسم الأمامى بالطبع[٢٤].

وفى الوجه هندس الآلهة قبل كل شئ الناظرين حامى النور، وأنزلوهـا فـى الوجه حيث استمدوا من النار كل قسم لا يحـرق بـل يوفـر النـور، وعملـوا علـى أن تصبح جسمًا يألف كل نار، وكشفوا قسم العينين الأوسط بحيث يمنـع عـن التسـرب كل قسم آخر غليظ من النار. وعندما يلتقى نور النهار يتبادر البصر ويقع الشبيه على الشبيهة فيتكاثف ذلك النور وينشأ على خلط الناظرين المستقيم جسم واحد مؤتلـف، وحينما يستقر النور المنحدر من داخل العينين يقع على النـور المنعكـس مـن الأشـياء الخارجية ويلتقى به فيصبح كله ذا انطبـاع ممـائل لانطبـاع النـور الخـارجى بسـبب التشابه بينهما وإن مس شيئًا من الأشياء فـى حالـة مـن الحـالات ومسـه شـيئٌ مـن الأشياء فهو يبعث حركة الأشياء التى يمسها أو تمسه إلى الجسم بجملته حتى تبلـغ الروح وتثير ذاك الشعور الذى نقول عنه إننا نرى بناء عليه[٢٥].

أما عن الأعضاء الداخلية للجسم من الداخل فيتحدث أفلاطـون عـن القلـب ويلقبه بينبوع الدم السارى فى كل أعضاء الجسم ويرى أن الآلهـة وضعتـه فـى ثكنـة الحراسة وأقاموه عليها، وذلك لكى يشعر كـل مـن لـه إحسـاس فـى الجسـد شـعورا مرهفا عن طريق جميع المسالك الدقيقـة بتوجيـهات العقـل وتهديداتـه عندمـا يغلـى ويفور سخط روح الغضب وهيجانها لدى إنذار العقل بأن عمـلا جـائزا يرتكـب بحـق الأعضاء من الخارج أو من قبل إحدى الشـهوات فـى الداخـل فيكـون الشـعور هكـذا مصغيا للعقل ويتبعه فى كـل الظـروف والأحـوال ويـدع القسـم الأفضـل بـين جميـع الأعضاء يقودها ويسوسها[٢٦].

---

[24] Plato: Timaeus. 44e, 45a, b.

[25] Ibid., 45c – d, 47 c.

[26] Ibid., 70 b – c.

ولما عرف الآلهة أن نبضات القلب وقفزاته لدى توقعه المكاره واستيقاظ الروح الغضبية وأن مثل ذلك التضخم يحدث كله فى الأعضاء بفعل النار ولكل هذا دبر الآلهة للقلب إسعافًا وغرسوا جواره صنف الرئة لينة خالية من الدم تحوى فى داخلها تجاعيد مثقوبة كى تتقبل النسيم فتبرد وتوفر للقلب فى غضبه شيئًا من الانشراح والرخاء(٢٧) أما عن الكبد فقد كان نتيجة لتفكير الإله فى أمر الروح الشهوانية، فالكبد وضع فى مسكن تلك الروح وجُعل كثيفًا أملسًا لامعًا يحوى العذب والمركى تنحدر من الكبد إلى الروح العاقلة قدرة الأفكار وتقع عليه وقوعها على مرآة تقبل انطباعات لتحولها وتعرضها للرؤية صورًا ورسومًا(٢٨).

هذه خلاصة آراء أفلاطون حول نشأة الجسم الإنسانى وتركيبه الخارجى والداخلى، والجدير بالذكر هنا أن أفلاطون فى حديثه عن أعضاء الجسم الإنسانى يربط بين كل عضو من هذه الأعضاء والغاية التى من أجلها وجد. فإذا كان هناك غاية لكل موجود من موجودات الطبيعة، هناك أيضًا غاية لكل الموجودات والطبيعة فى جملتها إنما تسعى إلى غايتها الحقيقية إلى الكمال والخير الأعلى. وبالإضافة إلى هذا يشيد أفلاطون بمكانة الإنسان المتميزة بين موجودات العالم الأرضى ويؤكد عليها، حيث تتدرج هذه الموجودات من الأدنى إلى الأعلى ودائمًا يكون الأدنى فى حاجة للأعلى من أجل الحفاظ على بقائه. فالموجـ ـات الأرضية تبدأ على حسب التدرج الأفلاطونى بالموجودات غير الحية ثم النبات، يليه الحيوان على رعاية الإنسان وعنايته بهما، أما هو فترعاه الآلهة المحدثون(٢٩) ولعل هذا الشعور القوى بقيمة الإنسان فى هذا العالم والذى بدأ ينمو مع بداية ظهور الفلسفة العملية هو ما أراد أفلاطون أن يؤكد عليه، فالإنسان هو العالم الأصغر إذا ما قورن بالكون العالم الأكبر ولكن بينهما كثير من أوجه التشابه، فالعالم يشبه جسمًا حيًا فريدًا ويملك

---

(27) Plato: Timaeus., 70 c.

(28) Ibid., 71 b.

(29) G. C. Field: The Philosophy of Plato, Oxford University Press, London, New York, 1949. P. 130 – 131.

نفسًا خالدة تمامًا مثلما يملك الإنسان نفسًا خالدة لكن مع الفارق بين الكلى والجزئى[30].

ثانيًا: غاية الوجود الإنسانى

قد كان الاهتمام بالحياة الإنسانية، وغاية الوجود الإنسانى فى الوصول إلى الحياة الصالحة من المسائل الرئيسة التى دفعت أفلاطون إلى البحث فى مجالات شتى ليبين للإنسان طريق سعادته وخيره، وفى هذا يقول (برنت) حين وصف فلسفة أفلاطون بوجه عام: "إن فلسفته تهدف فى المقام الأول إلى تغيير النفس البشرية من حالة إلى حالة، وتهدف فى المقام الثانى إلى خدمة الإنسان"[31] ونحن نتفق مع هذا الرأى السابق خاصة وأن هناك العديد من التساؤلات التى شغلت عقلية أفلاطون، لماذا يحيا الإنسان؟ وكيف يحيا على هذا الكوكب؟ وهل حياة اللذة هى الهدف والغاية؟ أم حياة الفضيلة؟ كل هذه التساؤلات شغلت أفلاطون بالقدر الذى شغلت به عقلية أستاذه سقراط، لذا بدأ من حيث انتهى سقراط من أجل رسم ملامح الحياة الكريمة الفاضلة.

والحديث عن غاية الوجود الإنسانى أو الهدف من الحياة الإنسانية كما أوضح ذلك أفلاطون وأفاض فى الحديث عنه يتطلب التعرض بإسهاب كلما أمكن لنا ذلك لمجموعة من الموضوعات التى عالجها أفلاطون وأخذت شكلاً متطورًا من محاورة لأخرى، بحيث يستطيع المطالع لهذه المحاورات أن يلاحظ هذا التطور فى نظرة أفلاطون للحياة الإنسانية الصالحة ونلخص هذه الموضوعات فيما يلى وذلك على حسب تطورها فى محاورات أفلاطون:-

موقفه من حياة اللذة:

أبرزت المواجهة الفكرية بين السوفسطائيين وسقراط عدة متقابلات ظهرت لأول مرة على الساحة الفكرية الفلسفية فى مجال الفكر الأخلاقى، حيث تمثلت

---

[30] Diagenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers, vol. 1, 3, 23 – 25., 76 – 79.

[31] J. Burnet: Greek Philosophy, P. 218.

-وأيضًا: أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، جـ١، ص١٩٨.

المقابلة بين أخلاق المنفعة وأخلاق المبدأ أخلاق الغريزة والطبيعة، وأخلاق العقل والقانون الوضعى، بين نسبة المعانى الخلقية وتغيرها بتغير الزمان والمكان والشخص والحالة، وبين انطلاقها وثباتها وسرمديتها. وبمجئ أفلاطون كان الخلاف ما زال قائمًا بين أخلاق اللذة عند السوفسطائيين وبين أخلاق الفضيلة والخير الأعلى التى نادى بها سقراط. وكان على أفلاطون وهو التلميذ المخلص لسقراط أن يحسم هذا الخلاف، ويوضح للناس الطريق السليم من أجل حياة هادفة تسعى وراء القيم الثابتة، لذا أول ما فعل أفلاطون فى سبيل هذا هو إماطة اللثام عمًا أشاعه السوفسطائيون من تعاليم تهدف إلى العمل والعيش وفق كل ما هو فى مقدوره أن يحقق اللذة[٣٢] على حساب القيم الثابتة واعتبر أفلاطون هذه التعاليم سببًا ونتاجًا للفساد الذى حملته الديموقراطية إلى المجتمع الأثينى حيث كل شئ ضل سبيله بنظره، فلابد من طرد هذه المفاهيم الزائفة من حياة الناس وعقولهم والعودة إلى المفاهيم الحقيقة والمثل الأخلاقية، وتنظيم حياة الأفراد والدول بمقتضى هذه المثل وتلك المفاهيم[٣٣].

وحتى يتسنى لأفلاطون ذلك كان عليه دحض وجهة النظر السوفسطائية فى الحياة السعيدة والفاضلة، والقائمة على التطابق بين اللذة والخير أو السعادة وهذا التطابق السوفسطائى كان بمثابة المغالطة الكبيرة التى سعى أفلاطون لبيانها وبيان تهافتها، ففى محاورة بروتاجوراس يقرر هذا السوفسطائى الشهير أن الأشياء المتعة هى التى ينتج عنها اللذة، وأن الناس وعامة الجمهور يسعى وراء اللذة باعتبارها خيرًا ويهربون من الألم باعتباره شرًا وبالرغم من أن الكثرة منهم تعرف جيدًا ما هو الأفضل من الأشياء إلا أنهم لا يريدون العمل به رغم قدرتهم على ذلك ويسلكون سلوكًا مغايرًا وهذا راجع إلى وقوعهم تحت تأثير اللذة[٣٤]. ولا يختلف رأى جورجياس وكاليكليس عن هذا الرأى السابق حين مناقشتهم حول غاية الوجود

---

[٣٢] د. محمد عبد الرحمن مرحبًا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص١٣٨.

[33] Saxe Ciommins and Robert N: The Social Philosophers, Published. by: Arrangement with Random House, Inc. Printed in the U.S.A. 1954. P. 122.

[٣٤] أفلاطون: محاورة بروتاجوراس، فقرة ٣٥١، ٣٥٢. ص١٥٠ – ١٥١.

الإنسانى، حيث يشير كاليكليس أنه يجب علينا لكى نعيش حياة حسنة أن نتعهد فى أنفسنا أقوى الأهواء والرغبات بدلاً من أن نقمعها، كما يجب أن نجعل أنفسنا قادرين على إشباع هذه الأهواء مهما كانت قوية بما لدينا من ذكاء وشجاعة وذلك بتحقيق كل رغباتها، فالسعادة تكمن فى كل ذلك والحياة السهلة والإفراط والانحلال عندما تكون مواتية تؤلف الفضيلة والسعادة(٣٥).

هكذا ذهب السوفسطائيون إلى التوحيد بين اللذة والخير، وما أسهل ما فعلوا بتلك المغالطة الطبيعية التى وقعوا فيها حين قالوا إن الخير ما يجلب لنا اللذة أو المتعة، واقتصروا على الرؤية القريبة والمباشرة لمعنى الحياة والغاية من هذا الوجود الإنسانى، ولعل موقفهم هذا هو الذى حدد المهمة الفعلية لأفلاطون على اعتباره فيلسوفًا أخلاقيًا فى الكشف عن تلك المغالطة الطبيعية(٣٦) وهذا ما قد فعله فى بيانه لطبيعة اللذة حيث يذهب إلى أنه إذا كانت اللذة هى المعيار لخيرة الأشياء وشرها، فإن هناك من الأشياء ما قد تسبب لنا فى اللحظة الحاضرة المتعة واللذة وحينئذ نحكم عليها بأنها خيّرة، لكن سرعان ما قد تسبب لنا هذه الأشياء عينها الألم الناتج عن الأمراض والفقر فى حالة الوقوع تحت تأثير الشراب والطعام المفرط، وبناء على هذا الألم الذى سيحدث فى المستقبل كنتيجة لهذا الإفراط فى الطعام والشراب فإن الحكم الأول بأنها أشياء خيرة سيكون باطلاً بالضرورة. والعكس أيضًا فى مثل هذه الأحوال صحيح فهناك من الأشياء ما قد يسبب لنا فى اللحظة الحاضرة الألم، وبالتالى نحكم عليها بأنها أشياء سيئة، لكن هذه الأشياء قد تكون سببًا فى الصحة وسببًا فى التخلص من كثير مما يؤلمنا، وبالتالى فالحكم عليها بأنها سيئة يكون باطلاً.

خلاصة القول أن أفلاطون ينتهى إلى أن اللذة ليست هى الخير، لأنها قد تحمل بين جوانبها الألم وبالتالى ينبغى تحديد معانى اللذة والألم اللذين يختلفان

---

(35)Plato: Gorgias., 492, 494 PP. 548 – 549.

(36)Cf. – G.E. Moore: Princepia Ethica, Cambridge, 1903. P. V – XIV.

وأيضًا د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٦٩، ١١٥.

بالضرورة عن الخير[٣٧] وبالإضافة إلى هذا يقيم أفلاطون حجة أخرى من أجل بيان تهافت التطابق القائم بين اللذة والخير، حيث يذهب إلى أنه إذا كان من الصعب علينا التسليم بأن الصحة والمرض، أو الشقاء والسعادة يوجدا معًا فى آن واحد، لأنه يستحيل أن يكون المرء صحيح الجسم ومريضًا فى نفس الوقت أو سعيدا وشقيا، والحال بالمثل بالنسبة للخير والشر استحالة أن يوجدا معا فى آن واحد أو أن يرتفعا معا، وبناء على هذا فالإنسان لا يمكن أن يشعر باللذة والألم فى وقت واحد كما ذهب إلى ذلك كاليكليس، بل إن الإنسان يحصل عليهما بالتعاقب، مثل حالة العطش التى تمثل للإنسان ألما ولكن بمجرد أن يشرب يشعر باللذة. وعندما يصل الإنسان إلى حالة الإشباع ترتفع اللذة ويتوقف الألم وفى هذه اللحظة يدرك الإنسان جيدا أن السعادة ليست هى اللذة وليس الألم هو الشقاء[٣٨].

ونحن نرى أن أفلاطون بالرغم من أنه يؤكد على قانون عدم التناقض ويستخدمه بصورة واضحة فى قوله إن الأضداد لا توجد معا ولا ترتفع معا ولكنه يعود مرة أخرى فى الأمثلة التى يذكرها ويؤكد أنه يمكن أن يختفى الضدان معا فى بعض الأحوال، ولا يختفيان فى بعضها الآخر.

وبعد أن بين أفلاطون تهافت التطابق بين اللذة والخير وانتهى إلى أن اللذة ليست هى الخير أو السعادة، نراه يتساءل عن طبيعة اللذة وأنواعها[٣٩] فاللذة تشتمل على ضروب من الأشكال المختلفة، وهذه الأشكال لا تشابه بينها من بعض الوجوه، ويستشهد أفلاطون بأمثلة مختلفة على هذه الأشكال، فالرجل الخليع ينال اللذة بخلاعته، والمتعفف يجد لذته بعفته، والمتغابى المغرور ينال بغروره اللذة، وكذلك العاقل يجد لذته بتعلقه اللذات. فكيف بعد هذا يمكن أن نقول إن كل هذه اللذات متشابهة فيما بينها؟ وإذا كان هناك من يعترض على هذا قائلاً: إن هذه اللذات تتأتى عن أمور متعارضة لكنها فيما بينها ليست متعارضة[٤٠]، فإن أفلاطون يرد على

---

[٣٧] أفلاطون: محاورة بروتاجوراس، فقرة ٣٥٣، ٣٥٤. ص١٥٤ – ١٥٥.

[38] Plato: Gorgias., 495 – 596.

[39] Ibid., 497.

[40] Plato: Philebus., 12d.

هذا بقوله: إن الأشكال تتعارض فيما بينها، وإن كانت تتفق من ناحية الجنس، أما الأجزاء فتتعارض فئة منها غاية المعارضة فيما بينها، وفئة أخرى تحوى آلاف الفروق. ومن هنا لا نستطيع القول بأن اللذة شئ واحد وأنها تأتى من أمور متعارضة لكنها تتفق فيما بينها. هذا ما يستدل به أفلاطون على اختلاف أشكال وضروب اللذة ثم بعد ذلك يرى كما سبق الإشارة إلى ذلك أن الأمور اللذيذة بعضها فاسد والآخر جيد مثل لذة الفهم والعقل[٤١]، لكن هل معنى هذا أن أفلاطون يلغى الحياة الحسية بكل ما فيها من لذات؟ هل قصر أفلاطون غاية الوجود الإنسانى على الحياة الروحية التى تموج باللذات الفكرية؟ هذا ما سوف نحاول التعرف عليه من خلال معالم فكرة الخير الأسمى والتى وضعها أفلاطون كغاية للوجود الإنسانى.

الخير الأسمى:

كشف أفلاطون فى نقده لمذهب القائلين باللذة[*] عن الاختلاف الواضح بين اللذة والخير، وانتهى إلى أنهما يمثلان طبيعتين تختلف الواحدة عن الأخرى. فإذا كانت اللذة قاصرة من بعض الوجوه إلا أن الخير هو الهدف النهائى والمرء الذى يحظى به لن يحتاج إلى شئ آخر أيا كان، بل يملك الكفاية بأكملها[٤٢]. ورغم هذا

---

[41]Plato: Philebus, 14d.

[*] يعد أرستبوس القورينائى مؤسس المدرسة القورينائية ٤٣٥ - ٣٥٦ ق. م - من أشهر ممثلى مذهب القائلين باللذة فى الفكر اليونانى، فلقد اتخذ هذا المذهب كغاية للحياة بصورة واضحة وأكثر مغالاة من التى كان عليها السوفسطائيون، حيث ذهب أرستبوس إلى أن كل الخير يخضع للذة أو المتعة وأن متع اللذة التى يتيسر الاستمتاع المباشر بها أسمى بكثير من أية متع نتذكرها أو نتوقعها. فمتع الماضى أو المستقبل باهتة بالمقارنة بالاستمتاع بالحياة الآن فى اللحظة الراهنة بمشاعرها الجياشة. وكتب فى إحدى الشذرات التى مازالت باقية إن الخير الأخلاقى "لا صلة له بتذكر استمتاعات الماضى أو آمال المستقبل" ولم يقتصر الأمر على شعور أرستبوس والقورينائيين بإيثار المتع المؤقتة، ولكنهم ذكروا كنتيجة لذلك أنهم يعتقدون أننا بحاجة إلى عدم المبالاة كثيرا بناحية ديمومة المتع. إذ لا يقلل قصر المدة التى تستغرقها متعنا من قيمتها، ويتعين أن يتركز هدف حياتنا على الحصول على أكبر قدر من اللحظات الممتعة التى نستطيع تركيزها فى الفترة الزمنية التى كانت من نصيبنا.

انظر: بيرتون بورتر، الحياة الكريمة، الجزء الأول، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٢م، ص١٢٦.

-See Also:
-B.A.G. Fuller: A History of Philosophy., P. 120.

[42]Plato: Philebus., 60 C.

التعريف للخير من جانب أفلاطون وتأكيده على أنه هو الهدف الأسمى الذى يجب أن يسعى الإنسان لبلوغه، إلا أن هذا الخير الأسمى وكيفية الوصول إليه اتخذ عدة صور مختلفة فى المحاورات الأفلاطونية، بمعنى أن الخير الأسمى الذى قال به أفلاطون فى محاورة فيدون يختلف صورته تمامًا عن تلك الصورة التى رسمها فى محاورة الجمهورية، وكذلك فى محاورة فيليبوس لكن ليس معنى هذا أن ماهية الخير عند أفلاطون تختلف من محاورة لأخرى، بل إن ماهية الخير واحدة فى كل المحاورات، وهى إدراك الوجود الحقيقى بقدر المستطاع.

لكن ما هى صور الخير الأسمى؟ وما هى معالم الحياة الفاضلة التى يجب أن نسعى من أجلها؟

التحرر والخلاص من الجسد:

إن أول صورة نصادفها للخير الأسمى والحياة الفاضلة فى فلسفة أفلاطون هى تلك الصورة التى حدد معالمها على لسان سقراط فى محاورة فيدون، حيث يضع أفلاطون الحكمة هدفًا منشودًا وغاية للحياة الفاضلة. ويناقش أفلاطون طويلاً كيفية الوصول إلى الحكمة التى هى هنا الخير الأسمى، ويذهب إلى أن هذا المطلب لن يتحقق إلا بالتعلق بكل ما هو خالد. والإنسان فى حياته عليه أن يسعى لبلوغ هذا الجانب الخالد، لكن الإنسان لن يستطيع أن يحقق هذا إلا بصفاء النفس وتحررها من علائق وشهوات الجسد[٤٣]. فالنفس سجينة فى البدن ولن يتحقق خلاصها وعودتها إلى أصلها الأعلى، إلا بتطهيرها وعودتها إلى سيادة العقل فيها. لذا فحياة الفضيلة هى حياة الحكمة أو المعرفة العقلية، وسيادة العقل والتشبه بالآلهة قدر الإمكان[٤٤].

ويمثل الجسم عائقًا كبيرًا فى الوصول إلى الحقيقة التى تهفو إليها النفس وذلك بسبب مطالب الجسم المستمرة وحاجته للطعام والشراب وكذلك الأمراض التى يمكن أن تصيب الجسم قد تشكل عائقًا وتمنعنا من متابعة الوصول للوجود الحقيقى. وبالإضافة إلى هذا قد يسبب الجسم أنواعًا من الحروب والخلافات والمعارك الناتجة

---

[٤٣] أفلاطون: محاورة فيدون، ٦٤ ج. ص١٥٧.

[٤٤] نفس المصدر: ٦٧ ج. ص١٦٥.

عن إشباع شهواته وملذاتـه وحـب امتـلاك الـثروات، وبالتـالى فـإن الجسـم والتعلـق بمطالبه لن يدعنا لحياة التأمل وحياة الفكر التى هى الغاية المرجـوة، ولـن نسـتطيع أن نعرف شيئًا كما يقول أفلاطون ونحن نترك أنفسنا ملوثة بطبيعـة الجسـم[٤٥]. وإذا كان تحرر النفس من الجسد يعنى الانفصال التام لها، ولن يتحقـق هـذا إلا بـالموت، لذا فمن الواجب أن يتدرب المرء ويمرن نفسه فى حياته على العيش فى حالة أقـرب ما تكون إلى حالة الموت ولا يتسنى ذلك لكل الناس، بل المشتغلين فقط بالفلسفة فهم أقل البشر خوفًا من حضور الموت، لأن حياتهم ما هى إلا صراع مع الجسد ويرغبـون فى أن تكون النفس هى وحدها القائمة بذاتها، فكيف يصابون بالخوف إذا مـا جـاء اليوم الذى يتحقق فيه مطلبهم؟[٤٦].

إن الفيلسوف الحق هو الذى يطلب الموت، أى الوصول إلى الحياة الخالصـة للنفس بدون البدن، بينمـا عامـة النـاس يعتقـدون أن اتصـال النفـس بـالبدن حيـاة، وانفصالها عنه موت، ولذلك يجزعون من الموت، ولكـن حيـاة العامـة فـى حقيقتـها موت، وموت الفلاسفة حياة. لأن العامـة يتعلقـون بمطـالب الأبـدان وينغمسـون فـى اللذات والشهوات الحسية، ويفضلون مطالب النفس وهى البحـث عـن العلـم وطلـب المعرفة، فهُم على قيد الحياة ذو أنفس ميتة. أمـا الفلاسـفة فيعـدون أنفسـهم للحيـاة وذلك بالموت، أى بالعمل على فصل النفس عن البدن واستقلالها وذلك بعـدة أمـور: أولها الزهد فى مطالب البدن إلا ما هو ضرورى لحفظ الحياة، إذ يجب على المرء أن يعيش فترة فى هذا العالم الدنيوى، كما أن الانتحار جريمة حيث إننا ملـك للآلهـة. والثانى أنه يطلب الفيلسوف المعرفة فيبدأ بالحواس ولكنه يجد أنها خادعة وهميـة، فيلجأ إلى العقل والتفكير، وهذه هى حياة النفس خاصة. والثالث أن يطلـب الوجـود الحقيقى لا الوجود المتغير، والوجـود الحقيقـى فـى المثـل كـالحق والخـير والجمـال والشكل والصحة، فالصحة بالذات أو معنى الصحة يدرك بالعلم والعقل لا بـالحواس التى كلما بعدنا عنا اقتربنا من موضوع المعرفة[٤٧].

---

[٤٥] أفلاطون: محاورة فيدون: ٦٦ ج. ص١٦٣.
[٤٦] نفس المصدر: فقرة ٦٨ أ. ص١٦٧.
[٤٧] نفس المصدر: فيدون، فقرة ٦٨ أ. ص١٦٧.

هكذا يتضح لنا أن الصورة الأولى التى عرضها أفلاطون عن الخير الأسمى هى صورة الزهد فى الحياة، والإقبال على الموت، بمعنى إماتة كل العلائق المتصلة بالوجود الحسى من أجل خلاص النفس وبلوغها حياة المثل. وحياتها على هذا الأساس حياة تأمل مستمر لهذه المثل. وهذه الصورة الأولى للخير الأسمى عند أفلاطون والتى تعتمد على الخلاص من الجسد يمكن الرجوع بها إلى النحلة الأورفية، وكذلك إلى المدرسة الفيثاغورية، فكما مر بنا سابقًا أن النحلة الأورفية كانت تنادى بالخلاص من الجسد وضرورة تحرر النفس عن طريق التطهير القائم على أداء الشعائر والطقوس، ثم جاء بعد ذلك فيثاغورس وأضاف إلى هذه الشعائر والطقوس التى تزاول من أجل التطهير الحث على طلب المعرفة، وأكد على أن المعرفة النظرية وسيلة أسمى للتطهير وخلاص النفس من عجلة الولادات المتكررة[٤٨]، أما أفلاطون فقد بذل جهدًا واعيًا لتجديد التطهير والخلاص والتحرر من سجن الجسد، فالتطهير عنده آلام يتقبلها المرء فى ابتهاج تكفيرًا عن خطاياه. وعودة إلى العدالة وفرارًا من العالم وشوقًا إلى الموت وتشبهًا بالإله. لذا كثيرًا ما يقال إن التحرر والخلاص عند أفلاطون يعنى بعبارة موجزة التحرر من عبودية الجسد[٤٩] ولا يجب أن نغفل هنا مدى الأثر السقراطى هو الآخر على العقلية الأفلاطونية فتمنى سقراط الموت وموقفه منه كان له الواقع الأشد حينما قــ أفلاطون بالتحرر والخلاص من الجسد والاستعداد لاستقبال الموت بصدر رحب[٥٠].

التوازن والانسجام بين قوى النفس:

لم يكن لأفلاطون أن يكتفى بهذه الصورة السابقة للخير الأسمى، وأن يجعل الحياة المرجوة فى طلب الخلاص والتحرر من الجسد، أقول هذا خاصة وأن الفلسفة الأفلاطونية إذا كانت تدور فى فلك واحد، إلا أنها امتازت بغزارة المعنى، بغية

---

[48] See J. Burnet: Greek Philosophy., P. 211.

وأيضًا: أحمد فؤاد الأهوانى: أفلاطون، ص١٨.

د. عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، ص٢٢.

[٤٩] أوجيست دييس: أفلاطون، ترجمة محمد إسماعيل محمد، تقديم ومراجعة د. عثمان أمين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٦م، ص٩٤.

[50] A. E. Taylor: Plato the Man and his Work., PP. 3 – 5.

الوصول إلى هدفها المنشود عالم المُثل، العالم الحقيقى الـذى سـخَّر أفلاطـون لـه كـل فلسفته من أجل خدمة هذه الحقائق الأبدية، لذلك فإننا لا نعدم عند أفلاطون صـورة ثانية للحياة الفاضلة والخير الأسمى كتطور آخر لهـذه الفكـرة، وأهـم مـا يمـيز هـذه الصورة الثانية للخير أنها قـامت علـى أسـاس تحليـل الإنسـان مـن الداخـل. أعنـى تحليل النفس الإنسانية، والوصـول بقواهـا إلى حالـة مـن الاعتـدال والتـوازن، الـذى يحقق العدالة الفردية[٥١].

ولتوضيح ذلك علينا الآن أن نتذكر ذلك التقسيم الذى ذكـره أفلاطـون حـين كان يتحدث عن نشأة الإنسان خاصة حديثه عن النفس الإنسانية فقد قـال أفلاطـون بأن النفس الإنسانية لها ثلاث قوى (شهوانية، غضبيـة، عاقلـة) وقـد أنـزل الآلهـة المحدثون هذه الأجزاء الثلاثة أماكن متفرقة من الجسد[٥٢]. وبنـاء علـى هـذا التقسـيم الثلاثى للنفس ذهب أفلاطون إلى أن الحيـاة الإنسـانية مـا هـى إلا صـراع بـين هـذه القوى الثلاثة، ولن تتحقق سعادة الإنسان فـى هـذه الحيـاة إلا عندمـا يسـود الجـزء العاقل فى نفسه على الجزئين الآخريـن ليضمـن سـير عربـة الحيـاة الإنسـانية نحـو هدفها الأسمـى. وهنـا تـأتى المهمـة الحقيقيـة للفلسـفة ودورهـا فـى تـهذيب النفس وتخليصها قدر الإمكان من الشهوات الدنيئة وسيادة العقل، ولا يتسنى للعقـل تقييـد أجزاء النفس الأخرى إلا بالإقناع، فالإقناع هو سلاح العقل حيـث يقنـع العقـل كـلاً من الشهوة والروح الغضبية بأن من مصلحتـهم أن يطيعـوا الحكمـة ولا يتعـدوا الحـد الطبيعى المطلوب منهم.

وكثيرًا ما أكد أفلاطون على أن النفس تشبه مدينة تتحقـق سـعادتها عندمـا تطيع قوى الشعب أوامر القـائد، ويرضـى كـل طبقـة مـن الطبقـات الثلاثـة بوضعـها الطبيعى، فيحكم العقل، وتطيع الشهوة وتسهر الروح الغضبيـة علـى حمايـة النفس بأسرها. إذا على الإنسان فى حالة الصراع النفسـى عليـه التمسـك بـالعقل[٥٣] إذا مـا

---

(٥١) أفلاطون: محاورة القوانين، فقرة ٦٤٠ – ٦٤٤، ص١٠٩ – ١١٢.

(52) See Plato: Timeaus., Ch. 2 – 3.

(53) G. C. Field: The Philosophy of Plato., P. 97.

وأيضًا د. محمود مراد: المرجع السابق، ص١١٩.

أراد أن يعيش حياة فاضلة، لأنه لو اتبع القوى الأخرى فإن حياته سوف تكون فوضى يغيب عنها النظام[٥٤] وهناك ثلاث فضائل تطابق أجزاء النفس الثلاثة، ونجدها ذاتها لدى الفرد وفى الدولة. إن الحكمة فضيلة النفس العاقلة من حيث إنها تتمتع بالعلم الذى يتيح لها ممارسة القيادة، والشجاعة فضيلة النفس الغضبية، من حيث إنها تطيع أوامر العقل دون خوف. والعفة هى فضيلة النفس الشهوانية من حيث إنها تتبع الجزء الرئيس. وهناك فضيلة رابعة هى العدالة التى تحدث فى الفرد كما تحدث فى الدولة، حينما تكون الأجزاء المختلفة متفقة فيما بينها، وكل منها تؤدى وظيفتها الخاصة. وهذه الفضائل جميعًا تعبر عن النظام الذى يسود أجزاء النفس المختلفة، وهى تعبر جميعًا عن التناسق. والفضائل تظهر سيطرة النفس على البدن، بقدر ما تحقق سيطرة النفس العاقلة على النفس غير العاقلة. وأفلاطون فى هذا متفق مع سقراط، بيد أنه يرى أن الصيغ التى استعملها سقراط ينبغى تعديلها، فالفضيلة لم تعد واحدة بالمعنى الذى فهمه سقراط، لأن اختلاف الفضائل يقوم على أساس اختلاف أجزاء النفس، ولأن فضيلة النفس العاقلة وحدها يمكن ردها إلى العلم.كذلك فالفضيلة لا يمكن تعليمها بكاملها مطلقًا، لأنها تفترض توافق النفس غير العاقلة مع النفس العاقلة[٥٥].

وهذا التوافق والاعتدال قد لا يحدث ، را لتضارب قوى النفس، فقد يتأتى الضعف الأخلاقى كنتيجة لانهزام الروح الغضبية أمام قوة الشهوة بسبب إخفاقها فى فهم أوامر العقل وتنفيذها على الوجه الصحيح. أما العقل فكان النظر إليه على أنه معصوم من السعى وراء الشهوة والضعف أمامها وهو المبدأ العام الذى كان يردده أفلاطون فى هذه المرحلة المبكرة والتى كان يؤيد فيها مذهب أستاذه القائل: "إنه من المستحيل على الإنسان أن يفعل الخطأ وهو يعلم أنه كذلك "وأفلاطون بهذا يقصر الصراع النفسى القائم على جزءين فقط من أجزاء النفس أعنى الغضب والشهوة[٥٦].

---

[٥٤] د. عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، ص٢١٠.

[٥٥] أفلاطون: محاورة القوانين، ٦٣٧ ص١٠٠.

[56] Plato: Republic, B4. 439 – 440.

وفى محاورة السوفسطائى يوسع أفلاطون من دائرة الصراع النفسى ليدخل العقل إليها، مشيرًا إلى أن هناك نوعًا من الجهل يمكن أن يصيب العقل نتيجة لتحالف الروح الغضبية مع الشهوة والوقوف معًا ضد العقل، وهنا يضل العقل عن هدفه[٥٧]، ويرى أفلاطون أن هذا الضعف من جانب العقل لا يمكن أن يتلاشى إلا بالتربية والتهذيب حيث إن نقص التدريب الأخلاقى المناسب يقود إلى قوة وسيطرة الجوانب الشهوانية فى النفس الإنسانية، مما يؤدى إلى الضعف الأخلاقى، فنقص المعرفة اللازمة لتحقيق التناغم النفسى يجعل الشهوة تسعى إلى كسب السيطرة والسيادة على غيرها من أجزاء النفس، وبالتالى فإن الشرير يصير كذلك بسبب وجود استعداد منحرف فى جسمه، وكذلك نتيجة لنقص المعرفة والتربية[٥٨]. وسوف نعرض لمضمون التربية عند أفلاطون على اعتبارها الوسيلة الأساسية لتهذيب النفس، وإصلاح الحياة الإنسانية ولكن بعد الانتهاء من الحديث عن صور الخير الأسمى.

الحياة المختلطة:

إن الصورة الثالثة للخير الأسمى، والحياة الفاضلة التى تعد بمثابة التطور الأخير لمعالجة أفلاطون لهذه الفكرة هى ما نجدها فى محاورة فيليبوس. ففى هذه المحاورة يؤكد أفلاطون على أن الحياة الفاضلة والتى يجب علينا أن نحياها ليست الحياة الخالية من الحكمة، ولا حياة الحكمة الخالية من اللذة بل حياة خليط من الاثنتين أى حياة لذة وعقل وحكمة.لأنه لا يمكن الاكتفاء بحياة الحكمة دون أن ننال أى قسط من اللذة، فالحياة المختلطة إذا هى الحياة المفضلة[٥٩].

ونحن نتساءل هنا عن أى اللذات التى دعا أفلاطون إلى مزجها بالحكمة من أجل حياة صالحة؟ إن الإجابة على هذا السؤال ترتد بنا مرة ثانية لموضوع اللذة فكما ذكرت سابقا أن أفلاطون بين أن هناك من اللذات ما هو جيد ومنها ما هو فاسد وضار. وفى الحياة المختلطة يرى أفلاطون أنه ينبغى الأخذ باللذات المفيدة الصافية والتى لا تضر بأحد والسائرة فى ركاب كل ضروب الفضيلة والمواكبة للعافية والعفة،

---

(57)Plato: The Sophist., 227 – 232.

(58)Plato: Timeaus., 73a.

(59)Plato: Philebus., 61d.

أما تلك اللذات التى تؤول إلى الشر فمن الحماقة الأخذ بها ومزجها بحياة الحكمة والعقل[٦٠] ولكى يتعرف الإنسان على حقيقة هذه اللذات عليه الرجوع إلى العقل والحكمة لمعرفة ما يعوزهما من ملذات، وفى هذه الحالة سوف نرى أنهما يرفضان رفضًا قاطعًا مساكنة الملذات العظمى الصاخبة، ويقبلان الملذات الصادقة التى يجب أن نأخذ بها فى مزيج الحياة المختلطة[٦١]. ولابد لهذا المزيج بين اللذات الصادقة والعقل أن يحظى بالقياس والاعتدال وإلا هلك ما تمازج فيه من عناصر، ويهلك ذاته أولاً. وإذا حظى بالقياس والاعتدال يغدو جميلاً وحقيقيًا، ويتجلى فيه الخير بمثل ثلاثة مجتمعة هى (الجمال، والاعتدال والحقيقة) وبفعل هذا الثلاثى بما أنه الخير، لنقل إن المزيج قد أصبح خيرًا نظير الخير[٦٢].

ولا شك أن العقل أقرب إلى هذا الثالوث من اللذة، لأن العقل هو إما شئ واحد مع الحقيقة، وإما أشبه الأمور بها، هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يمكن لأحد أن يجد يومًا شيئًا واحدًا أكثر اتزانًا واعتدالاً من العقل والعلم. بينما اللذة هى أقل الموجودات اعتدالاً ثم إن العقل أوفى جمالاً وأبهى من اللذة[٦٣] إذاً العقل فى هذا المزيج هو الأقرب إلى العنصر الأشرف لأنه الأقرب إلى الخير الذى يتجلى بالجمال والاعتدال والحقيقة.

ويرتب أفلاطون هذه العناصر المختلفة [illegible]ـل مزيج الحياة المختلطة فيما أطلق عليه (سلم الخيرات) حيث ذهب إلى أن اللذة ليست هى أول ما يجب إحرازه، بل إن أول ما يستقطب اختيار البشر هو القياس الذى يعد بمثابة الدرجة الأولى فى سلم الخيرات، يليه فى الدرجة الثانية الاعتدال والجمال والكمال وكل ما مت إلى هذه بوشائج القربى. وفى الدرجة الثالثة، نضع العقل والحكمة. وينبهنا سقراط إلى أن وضع العقل والحكمة فى هذه المرتبة، لا يعرض صاحبه إلى تجاوز الحقيقة تجاوزًا بعيدًا. وفى الدرجة الرابعة تنزل العلوم والفنون الجميلة والمهنية،

---

(60)Ibid., 64a.

(61)Plato: Philebus, 64B.

(62)Ibid., 64 d – 65 a.

(63)Ibid., 65 C.

وهى كما يقول أفلاطـون أدنـى قرابـة إلى الخـير مـن اللـذة. وفـى الدرجـة الخامسـة والأخيرة تكون الملذات الخالية من كل ألم وهى كما ذكرت الملـذات الصافيـة ملـذات النفس لا الجسد(٦٤).

يتضح لنا مما سبق أن فكرة الخير الأسمى التى هى غاية الوجـود الإنسـانى قد أخذت عدة صور مختلفة فى المحاورات الأفلاطونيـة، فـهو فـى البدايـة قـال إن الخـير الأسمـى لـن يتحقـق إلا بـالخلاص والتطـهر، وهـذه هـى أول صـورة للفكـر الأفلاطونى حول غايـة الوجـود الإنسـانى والتـى كـان متـأثرًا فيـها بـالآراء الأورفيـة والفيثاغورية. أما بالنسبة للمرحلة الثانية لتطور هذه الفكرة هى وضع أفلاطون صـورة الخير الأسمى فى الانسجام والاعتدال بين قوة النفـس الثلاثـة وسـيطرة العقـل علـى القوتين الآخريتين ولعل أفلاطون فيما نرى كان متأثرًا فى هـذا بـالأخلاق السـقراطية إلى حد بعيد لأنه كما ذكرت كان يجعل مـن العقـل الأساسـى الرئيسـى للوصـول إلى الخير الأسمى. أما بالنسبة للمرحلة الأخيرة لتطور تلـك الفكـرة وهـى قـول أفلاطـون بالحياة المختلطة، والتى تجمع بين العقل واللذات الصافية فإن أفلاطـون فيمـا نـرى كان أقرب ما يكون إلى الحياة الواقعية التى تؤكد على أن حياة الحكمة الخاليـة مـن اللذة ليست بالأمر المستطاع، ولا حياة اللـذة الخاليـة مـن الحكمـة بالحيـاة المطلوبـة لذلك أكد أفلاطون على أن الحياة المختلطة والتـى تحتـوى علـى مزيـج معتـدل هـى الحياة الصالحة والتى يجب أن يسعى الإنسان إلى تحقيقها.

دور التربية فى تهذيب النفس:

يشـير أفلاطـون فـى نهايـة حديثـه عـن نشـأة الإنسـان وطبيعتـه إلى أنـواع الأمراض التى يمكن أن يتعرض لها الجسم، وكذلك التى تصيب النفس، وهنـا يربـط أفلاطون بين فساد النفس والإقبال على الملذات والآلام المفرطة التى اعتبرها من أخطر أمراض النفس(٦٥). كذلك يربط أفلاطون بين فساد النفس والتربية التى بـلا تـهذيب، وكذلك التى تترعرع على سجية فاسدة فـى ظـل سياسـات شـريرة حيـث لا يقـرع

---

(64) Ibid., 66 a – d.

وأيضًا: د. حسين حرب: أفلاطون، ص١٨٠.

(65) Plato: Timeaus 86a.

الأسماع فى دولهم إن كـان فـى النـدوات العامـة أو الاجتماعـات الخاصـة إلا أقـوال قبيحة، وفضلاً عـن ذلـك عندمـا لا يتعلمـون منـذ حداثتـهم أى تعليـم يشـفيهم مـن أمراضهم فهؤلاء جميعًا يغدون أشرارًا وإن وجب أن نشكو منــهم أحـدًا فـأولى بنـا أن نشكو الآباء من أن نشكو أولادهم. لكل هذا دعى أفلاطـون إلى أن يسـعى المـرء جـهد المستطاع بالتهذيب والعلوم الملائمة، أن يتجنـب الشـر ويقبـل علـى الخـير[66]. هـذا ويرى أفلاطون أن أكبر جريمة ترتكبها المدن الحالية، هـى إغفالهـا للتربيـة أو علـى الأقل عدم اهتمامها بها وتركها كلية بـين أيـدى أفـراد الشـعب، لأن الواجـب علـى الدولة أن تسهر على رعاية أبناء المستقبل، أولئك الذيـن سـيكون عليـهم أن يسـهروا على رعايتها. ولكى تكون الدولة موحدة يجب أن يكون التعليم بالمثل موحدًا. ولكـى تكون عادلة وفاضلة، يجب أن تغـرس مبـادئ الفضيلـة والعدالـة فـى نفـوس جميـع أطفالها[67].

وفى أسطورة الكهف يعرض أفلاطون تمثيلاً حيًا لما يعنيـه بالتربيـة ودورهـا الحقيقى، فالناس الذين سجنوا فى الكهف منذ نعومة أظافرهم وقـد قيـدت أرجلـهم وأعناقهم بأغلال وهم كما تصورهم أفلاطون غرباء تمامًا عن كل مـا هـو حقيقـى، لأن الأغلال تمنعهم من التلفت برءوسهم ويكتفون بما يقع أمام أعينهم مباشـرة مـن صـور الظلال الآتية مـن الخـارج لكنـهم ليـس لديـهم أى الإطـلاق أى تفكـير فـى العـالم الخارجى[68].

ويتمثل دور التربية فى فك القيـود والتحريـر مـن السـجن المظلـم للخـروج، فالتربية تعنى تغيير الإنسان كله حين تنقله مـن مجـال تعـود عليـه إلى مجـال آخـر يظهر فيه الوجود على حقيقته. بهذا الانتقال يتغـير كـل مـا كـان مألوفًـا للإنسـان، ويتحول شيئًا آخر، فما كـان يحسـبه حقيقـة يصبـح ظنًـا، والحقيقـة التـى لم يكـن يعرف عنها شيئًا تتجلى له بعد طول تعود ومراس. إنه ينتقل من مرحلة إلى مرحلة،

---

(66) Ibid.: 87 C.

(67) الكسندر كوارية: المرجع السابق، ص١٣٨.

(68) Plato: Republic, B. 7. 515 a – c.

ويترك مجالاً ليدخل فى مجال آخر، كما يـترك وراء ظـهره حقيقـة ليشـاهد حقيقـة أخرى جديدة عليه.

وأسطورة الكهف تصور هذه المراحل وكيف ينتقل الناس منها وإليـها، فـهم فى المرحلة الأولى يعيشون فى الكهف تغلهم السلاسل من أقدامهم ورقابهم، وتقيدهـم الموجودات التى يفتحون عيونهم عليها ليل نهار. ليـس هنـاك شـئ يربطـهم بالعـالم الخارجى سوى الظلال الصامتة المضطربة التى تنعكس فـوق جـدار أمامـهم، هـذا إذا تنبهوا إلى أنها تأتى من عالم خارجى علـى الإطـلاق. هـم يسـتيقظون وينـامون علـى الأشياء التى تحيط بهم، وهم يأخذونها معهم أيضًا فى أحلامهم. وهم يتحدثـون إن تحدثوا عن الظلال التى تهيم أمامهم ولا تكاد توقظ فيهم أثرًا للدهشة[٦٩]. وبعد ذلـك يوضح أفلاطون كيف ينتقل الإنسان من الكهف إلى ضوء النار وماذا يحـدث فـى هـذا الانتقال؟ وكيف يتم؟ وما الضرورة التى تدعو إليه؟ يقول أفلاطون: "مـا الـذى يمكـن أن يحدث إذا رفعنـا عنـهم قيودهـم، فلنفـرض أننـا أطلقنـا سـراح واحـد مـن هـؤلاء السجناء، وأرغمناه على النـهوض فجـأة وأن يديـر رأسـه ويسـير رافعًـا عينيـه نحـو النور، عندئذٍ تكون كل حركة من هذه الحركـات مؤلمـة لـه. وسـوف ينبـهر إلى حـد يعجز معه عن رؤية الأشياء التى كان يرى ظلالها من قبل .."[٧٠].

وهذه هى المرحلة الثانية التـى يفـك فيـها السلاسـل عـن سـجناء الكـهف، وهاهم أولاً يستطيعون أن يحركوا رءوسهم وأقدامهم كما يشاءون. صحيح أنهم مـازالوا أسرى الكـهف، ولكـن فـى وسـعهم الآن أن يلتفتـوا إلى مـالم يكونـوا يلتفتـون إليـه. وصحيح أن عيونهم مازالت ترى الظلال المنعكسة على الجدار، وأجسـادهم مـا تـزال ترتعش من الرطوبة المنبثقة من الأرض ولكن فى مقدورهم الآن أن يشاهدوا النار التـى تشتعل خلف ظهورهم، وأن يقتربوا بذلك كثيرًا من الوجود. إذًا فالأشياء قد اتضحت بعض الوضوح، واستراحت العين قليلاً من الظلال، وعرف السجناء أن هناك مصـدرًا للضوء الشاحب الذى كان ينسكب على الأشياء والظلال القاتمة التى كـانت تـتراقص

---

[٦٩] د. عبد الغفار مكاوى: مدرسة الحكمة، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة. ص٣٨.

[70] Plato: Republic., 515C.

على الجدار. وتحررت العيون من الظلال واستطاعت بذلك أن تقترب مما يزيد عليها في الحقيقة. ولكن هل أدركت حقًا أن ما تراه الآن أكثر حقيقة مما كانت تراه؟

إن السجين الذى نال هذه الدرجة من الحرية، مازال فى الواقع سجين عاداته. إنه سيعتقد أن ما كان يراه من قبل أى الظلام أكثر حقيقة مما يتبين له الآن، ولكن ما الذى يمنعه من اكتساب حريته على الفور؟ أى قناع هذا الذى لا يزال يغشى عينيه؟ إن النار المشتعلة، على ضعفها واضطرابها تغشى عينيه. لقد تحرر حقًا من سلاسل الحديد، ولكنه لم يتحرر بعد من قيود التعود والتقليد. لذا فكل ما يراه يضطرب أمام عينيه اضطرابًا عجيبًا فيظن أن الظلال أكثر حقيقة من الأشياء التى يراها الآن على ضوء النهار، كما أنه لم يستطع بعد أن يميز بين الحقيقة والوهم، ولا بين الموجود والظل(٧١) لكل ذلك يجب أن تكون هناك مرحلة ثالثة يتم فيها التعود تدريجيًا على رؤية الأشياء، وفى هذا يقول أفلاطون: "إنه يحتاج فى الواقع إلى التعود تدريجيًا قبل أن يرى الأشياء فى العالم الأعلى. ففى البداية يكون من السهل أن يرى الظلال، ثم صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء، ثم الأشياء ذاتها. بعد ذلك يستطيع أن يرفع عينيه إلى نور النجوم والقمر .. "(٧٢).

وهذه المرحلة الثالثة التى انتقل فيها السجين إلى الحرية الحقيقية، والأشياء التى تقع عليها العين لم تعد تضطرب، وهذه الحرية الحقيقية لن تبدأ قبل أن يعود عينيه على النظر والتفكير، وليست التربية غير هذا التعليم والتعود الشاق على رؤية الحقيقة. فجوهر التربية يقوم على جوهر الحقيقة، ولا سبيل إلى الفصل بينهما. وإذا كانت ماهية التربية فى هذا التوجيه الشامل المتصل للنفس بكليتها، فإنها تظل كذلك محاولة متصلة للتغلب على نقص التربية. ومادامت أسطورة الكهف تصور ماهية التربية، وترسم الطريق الصاعد إليها، فهى تصور كذلك الوسيلة إلى التغلب على الجهل والغباء والبلادة وكل ما نسميه بنقص التربية. لذلك لم يكن

---

(٧١) د. عبد الغفار مكاوى: المرجع السابق، ص٣٩.

(72) Plato: Republic., 516a.

الوصول إلى نور الشمس نور الحقيقة هى الغاية الأخيرة من أسطورة الكهف بل تبقى المرحلة الرابعة والأخيرة[٧٣].

ويصف أفلاطون هذه المرحلة بقوله: "فلنتصور ماذا يحدث لو عاد صاحبنا واحتل مكانه القديم فى الكهف .. وإذا ما حاول أن يحررهم من أغلالهم ويقودهم إلى أعلى، إنهم إذا ما استطاعوا أن يضعوا أيديهم عليه فسوف يجهزوا عليه بالفعل"[٧٤] إذاً فالغاية الأخيرة هى العودة بذلك السجين الذى تحرر من أغلاله إلى الكهف مرة أخرى، إنه يعود إلى رفاقه السابقين إنسانًا آخر، ورسولاً للتحرر والخلاص، فالحياة بين جدران الكهف لن تقنعه بعد ذلك أو ترضيه. ولو حدث وتجرأ على الحديث مع رفاقه المساجين فإنهم بلا شك سوف يسخرون منه، بل قد يهجمون عليه لا ليقيدوه بل ليمسكوا به ويقتلوه. وهو مصير يعرف أفلاطون تمام المعرفة أنه غير مستبعد فى هذا العالم. فلقد راح أستاذه سقراط ضحية له فالصراع من أجل الحقيقة ليس مجرد نزاع حول المبادئ والقيم والأفكار بل هو فى صميمه مسألة حياة أو موت[٧٥].

خلاصة القول إن أفلاطون أراد فى أسطورة الكهف أن يعطى صورة محسوسة لماهية التربية التى تعنى تحرير النفس والبصر من أجل رؤية الحقيقة، وتكمن أهمية ما جاء فى الأسطورة أنها دعوة ضمنية يجب أن ندركها للتنوير الفلسفى[*] لأننا إذا لم نستطع الانطلاق فى هذا الاتجاه فسوف نظل فى الكهف

---

(٧٣) أوجست دييس: أفلاطون، ص١٠١.

(74) **Plato: Republic., 517a.**

(٧٥) أوجيست دييس: المرجع السابق، ص١٠٢.

(*) من الجدير بالذكر ونحن نتحدث عن رمزية أسطورة الكهف عند أفلاطون وكنايتها الواضحة للدلالة على التنوير العقلى والحث على الانطلاق من أجل معرفة أعمق وأوسع. أن هذه الدعوة هى بعينها التى نحتاجها أشد الاحتياج فى فكرنا العربى المعاصر وهذا ما يؤكد عليه الأستاذ الدكتور عاطف العراقى حين يتحدث حول قضية العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر عن الذين ينشدون التنوير بمعزل عن العقل ويكتفون بالبكاء على الأطلال والغناء المستمر بالتراث والماضى السعيد، ويرى أستاذنا أن حال هؤلاء أشبه بحال من يسكنون الكهوف والمغارات، لا تعتمد آراؤهم إلا على الرؤية المظلمة التى تؤدى بدورها إلى العديد من التصورات الخاطئة. هذا ويؤكد أستاذنا أن هؤلاء جميعا لن يتخلصوا من سكن هذه الكهوف إلا عن طريق تقديس العقل والإيمان بأن الثقافة الخالدة إنما هى الثقافة الإنسانية التى تتخطى حدود الزمان والمكان.
انظر د. عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، ص٧ – ٨.

موطن الوهم والخطأ. وعلى ذلك فلن تكون لدينا فكرة عن الحياة الصالحة المستنيرة بالنسبة لنا ولغيرنا، ومن ثم فلا أمل فى أن نفرض النظام على عالم حائر[٧٦] هذا وقد بين أفلاطون إحساسه بأهمية التربية بطول المدة التى خصصها لها، فبأوسع معنى لها تبدأ التربية عند الميلاد وتستمر حتى آخر العمر وحتى بأضيق معنى أى لمجرد الأعداد للنضج فى الحياة تستمر بالنسبة للأفراد من كلا الجنسين الجديرين بتدريب ممتد حتى سن الخامسة والثلاثين، وسوف نحاول هنا التعرف على المراحل المختلفة للتربية والتى صاغها أفلاطون، وخصائص كل مرحلة وما ينبغى الالتزام به فيها.

إنه لمن دواعى أصالة الفلسفة الأفلاطونية ما أقره أفلاطون تجاه العملية التعليمية فى المراحل المختلفة، وإنه لمن المدهش حقا أن يدعو أفلاطون فى هذا ينبغى كما يقول أفلاطون أن نفترض العملية التعليمية فى مرحلة أكثر تبكيرا أى عندما يكون الطفل فى حضانته الداخلية كجنين فى رحم أمه، وذلك بتقرير أن الواجب على السيدة الحامل التى تنتظر الأمومة القيام بكل التمرينات التى يحتاج إليها الطفل فى رحمها كى ما تحقق له الخير[٧٧] هذا ويركز أفلاطون على وصف خطورة المرحلة الأولى من ميلاد الطفل فى تنشئته الجسمية والنفسية والعقلية، فعلى مستوى الناحية الجسمية يجب أن ينمو الأطفال جسميا نموا مستقيما منذ الأيام الأولى لولادتهم وذلك عن طريق التغذية المناسبة الملائمة، ويجب أن تتأكد السلطات من أن المربية تتيح للطفل كل الهواء والتمرينات اللازمة وعلى الخصوص ما يتعلق بالحفاظ عليه حتى لا يضر نفسه بالمشى أكثر تبكيرا مما ينبغى. والمبدأ العام الذى يجب أن يتبع هو عدم ترك الطفل فى حالة من الضياع الدائم، بل يجب أن يشعر الطفل بالاطمئنان والحنان اللازم، وذلك بتسليته والحفاظ على وداعته.

---

(٧٦) د. محمد غلاب الخصوبة والخلود لأفلاطون فى إنتاجه، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٢م ص٩٩.

-See Also:

-N. R. Murphy: The Interpretation of Plato's Republic, Oxford. 1960. P.156.

-A. E. Taylor: Op. Cit., PP. 263 – 265.

أيضا: د. فؤاد زكريا: دراسة وترجمة لجمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م. ص٦٠ – ٦١، ١٤٨ – ١٥٠.

(٧٧) أفلاطون: محاورة القوانين، ك٧، ص٣١٨.

ونظرا لخطورة هذه المرحلة من الناحية النفسية على الطفل، يؤكد أفلاطون على القيام بكل ما هو ممكن من أجل أن نبعد الطفل عن كل ما هو نكد أو حزن فالطفل فى هذه المرحلة سريع الانفعال لهذه المشاعر، وتترك آثارا قوية ينشأ عليها. كما ينبغى أن يترك الطفل فى هذه المرحلة وخاصة فى سن الثالثة لاكتشاف الألعاب المبكرة لنفسه مع مراعاة تصحيح أخطائه تصحيحا فطنا. وينبغى فيما بين السنة الثالثة وحتى نهاية الخامسة أن يؤتى بالأطفال يوميا ليلعبوا مع بعضهم تحت إشراف سيدات يعينهن الحكام، أولئك الذين يستطيعون بذلك النمو أن يروا المربيات ينشئن الأطفال التنشئة المناسبة(٧٨).

ومع بداية بلوغ الطفل السنة السادسة من عمره يمكن البدء فى الدروس المتعلقة بالموسيقى والرياضة البدنية، وعلى الأخص الأدب بنوعيه وهنا يوجه أفلاطون النقد الشديد لنظام التربية الأثينية، وذلك لأنها كما يقول تبدأ بغرس القصص والروايات الخيالية التى لا تعدو أن تكون من قبيل الأكاذيب، وإن كان لها من الصدق نصيب فهو ضئيل. وتكمن خطورة هذه البداية فى أن تلك المرحلة أو ذلك العهد هو الذى تتكون فيه ملامح الشخصية، وبالتالى سوف ينطبع فى الأطفال عن طريق هذه الروايات التى تلقى على مسامعهم كل ما هو مضاد لما ينبغى أن يكونوا عليه حين يشبون(٧٩). ونظرا لخطوة آثار هذه الروايات الكاذبة على مرحلة التنشئة الأولى يدعو أفلاطون إلى ضرورة مراقبة مبتكرى القصص الخيالية فإن كانت صالحة قبلناها وإن كانت فاسدة رفضناها، ليس هذا فحسب بل يتعدى الأمر إلى ما هو أبعد من ذلك حيث يجب تكليف الأمهات والمرضعات بألا يروين للأطفال إلا ما سمح به(٨٠).

ويحدد أفلاطون تلك الروايات والقصص التى يحذر من تداولها وإلقائها على مسامع الأطفال بتلك التى قدمها هوميروس وهزيود عن الآلهة فى تنازعهم وحروبهم وكذبهم ووصفهم وصفا لا تليق بهم كآلهة. كذلك ما نقل عن هزيود وهوميروس من

(٧٨) نفس المصدر، ك٧. ص٣٢٩ – ٣٣٠.

(79) Plato: Republic., B3. 387a.

(٨٠) الكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، ص١٣٩.

أقاصيص حول قصة أورانوس وكرونوس، أو قصة هيرا التى كبلها زوجها بالأغلال. ويتساءل أفلاطون هل نعجب بعد ذلك إذا هم أعوزهم الاحترام الواجب لآبائهم أو إذا هم بعد أن تعلموا مثل هذه الأمثال للظلم والخداع والانحياز التى يمارسها الآلهة فعلوا نفس هذه الأشياء عندما يشبون عن الطوق؟[٨١]

هكذا يحدد أفلاطون الواجب على العاملين والقائمين بالتربية فى هذه الفترة بغرس القيم النبيلة والأخلاق الحسنة، وتصحيح القيم الدينية، حتى يشبوا على تقوى الآلهة وتبجيل الآباء ومحبة الناس، وهذا هو الأساس الأول للتربية الذى وضعه أفلاطون فى الكتاب الثالث من محاورة الجمهورية.

ولم يكتف أفلاطون بالحث على تنمية القيم الدينية والاجتماعية فى مرحلة الطفولة، بل نجده يبادر بالدعوة إلى أن يشب الأطفال على الفضائل المختلفة لعل أهمها الشجاعة، وذلك عن طريق تلقين الأطفال دروسا تجنبهم رهبة الموت، إذ أنه ليس من المعقول أن يدخل الرجال المعارك وهم يخشون لقاء العدو خوفا من الموت، ولن نجنبهم هذا إلا باستبعاد ما ورد عن هزيود وهوميروس وغيرهما من الشعراء فى وصف المصير الإنسانى بعد الموت. هذا الوصف الذى اقتصر على الترهيب، ووصف المعاناة التى يمر بها الجسم وغيرها من الأوجاع المختلفة. كذلك استبعاد تلك الصور المشينة، والمشوهة التى حيكت حول قصص الأ. ـال، فسرد التاريخ الحقيقى للأبطال أمر ضرورى بالنسبة للأطفال فى تلك المرحلة لعلهم يأخذون من هذا التاريخ مثلهم الأعلى فى الشجاعة[٨٢].

نخلص من هذا إلى أن الدعوة الحقيقية، التى ركز عليها أفلاطون كانت استبعاد كل ما هو غير جدير من الآداب اليونانية، ولعل أفلاطون كان مدركا أن تأثير الأدب على نفس القارئ، وبالأخص على نفس الطفل قد يكون تأثيرا عميقا. لذا كان مؤمنا أنه مهما كان الجمال الأدبى للصورة فإنه لا يحجب المضمون

---

[81] Plato: Republic., B3.391a.

[82] Plato: Republic., B3. 388 a – B.

اللاأخلاقى للشعر الهومرى، وإذا كانت الدولة أو الجمهورية سـوف تغفر للفنانين. لكنها لا يمكن أن تغفر للمواطنين الذين يفترض أنهم فضلاء[٨٣].

أما بالسبة لدروس الرياضة البدنية فيجب أن يتعلم الأولاد فى هذا السن ركوب الخيل واستعمال بعض الأسلحة مثل الأقواس والنبال والمقاليع وبتقدمهم فى هذه التمرينات يجب البدء فى تعليمهم فن المصارعة خاصة إلنوع المفيد منها فى التدريب على الأعمال الحربية والذى له قيمة تربوية[٨٤]. ولا يقل التعليم الموسيقى فى دوره وأهميته عن تلك الرياضة الجسمية، فالموسيقى بالنسبة لتكوين النفس تعادل تماما الألعاب الرياضية بالنسبة لتكوين الجسم، لذا يخصص أفلاطون المناقشات الطويلة عن مشكلة التربية الموسيقية وعن تعيين الأنماط الموسيقية التى ستقرها الدولة، إذ ينبغى أن تقر الدولة الموسيقى التى تعبر عن البساطة والاتساق والرجولة، وأما الموسيقى العنيفة والموسيقى العاطفية، وأغانى الغربة والنواح فتستبعد بقوة.

هكذا يختم أفلاطون حديثه عن التربية العاملة أو المشتركة التى تكون لكل الشعب والتى تبدأ من السنوات الأولى حتى السنة السادسة عشرة من العمر ويدعو أفلاطون إلى أن توضع هذه العملية فى أيدى متخصصين ويشرف عليها مسئول مختص مع العمل على إقامة المدارس التى تزاول فيها العملية التعليمية، ولا يكتفى أفلاطون بهذه المرحلة التعليمية فقط بل يقدم أفلاطون تعليما ثانويا خاصا للصفوة المختارة لطبقة الحراس يتعلمون الآداب الرفيعة والعلوم الأخرى ويتدرجون فى التعليم من مرحلة إلى أخرى[٨٥].

ونظرا لكون هذا التعليم قاصر على طبقة معينة وقصره أفلاطون على طبقة الحراس فحسب ومن ينبغ فيهم، فنحن نكتفى بما تقدم عن التعليم العام والذى كان الهدف من عرضه هو بيان التنشئة الخلقية السليمة للنفس وللجسم والتى لها عظيم

---

[83]B. A. Fuller: Op. Cit., P. 130.

[٨٤] أفلاطون: محاورة القوانين، ك٧. ص٣٢٩ – ٣٣٢.

[85]Plato: Republic., β.3, 411 – 412.

وأيضا أفلاطون: محاورة القوانين، ك٧. ص٣٣٩ – ٣٤٠.

الأثر فى حياة الإنسان كما ذكرت ذلك سابقا. فالتربية الصالحة والتثقيف الجيد إذا ما حصل عليهما الفرد استطاع أن يتغلب على كثير من المشكلات التى تواجهه فى حياته، هذا بالإضافة إلى ما تحققه التربية من تهذيب للنفس الإنسانية الأمر الذى ينعكس آثاره بالضرورة على حياة الإنسان وتحقيق الخير الأسمى[٨٦].

ثالثا: المصير الإنسانى

سبق أن تناولنا الحديث عن نشأة الإنسان عند أفلاطون، وكما هو واضح من مضمون هذه النشأة أن الإنسان فى فلسفة أفلاطون كائن ذو طبيعة ثنائية، فهو بما له من نفس ينتمى للعالم العقلى الإلهى الخالد، وبما له من جسد ينتمى للعالم الحسى الفانى، ولكن حقيقة الإنسان وجوهره هى النفس فهى من طبيعة الآلهة الخالدة كما قال أفلاطون فى محاورة الطيماوس[٨٧] ولعل القول بالطبيعة الإلهية للنفس ليس بالجديد فى فلسفة أفلاطون فقد مر بنا أن الأورفيين والفيثاغوريين وأمبادوقليس كانوا يعتقدون بأن النفس جوهر إلهى هبط وسكن فى البدن، ولابد أن تقضى النفس مدة العقوبة قبل أن ترحل عنه. لكن الجديد فى فلسفة أفلاطون والذى يبدو فيه أصالة لا سبيل لإنكارها هو تخطى تلك النظرة الأسطورية القديمة للنفس التى رأيناها عند الأورفيين والفيثاغوريين والأخذ بالاتجاه الفلسفى العقلى من أجل إقامة الأدلة والبراهين على خلود النفس. وهذا الاتجاه إذا كان سقراط قد مهد له، إلا أن سقراط لم ينسب له صراحة ما ورد فى محاورة فيدون من أدلة على خلود النفس بالرغم من أن الأدلة جاءت على لسانه[٨٨].

ويرتبط البحث فى مصير النفس الإنسانية أشد الارتباط بمحور فلسفة أفلاطون أعنى نظرية المثل، فحقيقة النفس، وحقيقة المثل تتضمن إحداهما الأخرى، بمعنى أن خلود النفس يقوم على وجود المثل، والمعرفة التى لدينا عن المثل تقوم فى الوقت نفسه على أزلية النفس وخلودها، لذا فالإيمان بالخلود كما صوره أفلاطون

---

[86]Plato: Republic, β.4.424.

[87]Plato: Timeaus.,

[٨٨] د. أحمد فؤاد الأهوانى: أفلاطون، ص٩٢.

أصبح محورا لفلسفته كلها[٨٩] والمطالع لمحاورات أفلاطون يجد أنه تناول قضية مصير النفس وأدلة خلودها، ووصف رحلتها فى العالم الآخر من خلال محاورتى فيدون، والجمهورية، وسوف نحاول عرض آرائه حول هذه القضية بالحديث عن النقاط الأساسية التى تناولها أفلاطون.

أزلية النفس الإنسانية:

يذهب أفلاطون فى محاورة فيدون، شأنه فى ذلك شأن غيره من الفيثاغوريين إلى أن النفس الإنسانية كان لها وجود سابق على البدن بجوار الآلهة، لكنها سقطت إلى البدن وسجنت فيه بسبب ضعف أجنحتها وعدم قدرتها وعجزها على مسايرة الركب الإلهى[٩٠] هذا ويصرح أفلاطون أن النفوس قبل هبوطها إلى البدن اجتمعت لمشاهدة المثل فى عالم ما وراء الحياة وأن حظ كل نفس فى الجسم الذى شغلته قد توقف على مقدار ما شاهدته من هذه المثل[٩١] وبالإضافة إلى هذا يؤكد أفلاطون فى محاورة فايدورس على أسبقية النفس، وأنها كانت موجودة منذ الأزل تعيش مع الآلهة فى العالم العقلى، حيث كانت تشاهد المثل الخالدة الجمال فى ذاته، والخير فى ذاته وكانت تتبع موكب الآلهة فى دورات معينة غير أنه نظرا لفقدانها توازنها تسقط فى أجسام البشر وما تنفك تسعى بعد ذلك إلى العودة إلى حياتها الأولى[٩٢].

وفى محاورة القوانين يبرهن أفلاطون على أسبقية وجود النفس عن طريق برهان الحركة، حيث يتساءل فى البداية هل كل الأشياء ساكنة لا تتحرك؟ أم متحركة لا تسكن؟ أم أن هناك أشياء تتحرك وأخرى تسكن؟ ويجيب على ذلك بأن بعضها يتحرك وبعضها الآخر يبقى ثابتا. ما يتحرك فى مكان وما يثبت كذلك فى مكان. والأشياء التى تتحرك إما أن تتحرك فى مكان واحد، وإما أن تتحرك فى عدة أمكنة. والتى تتحرك فى مكان واحد تبقى ثابتة فى مركزها كالدوائر، أما التى

---

(٨٩) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ص١٠٨.

(٩٠) أفلاطون: فيدون، فقرة ٧. ص١٧٣.

(٩١) د. محمد غلاب: المرجع السابق، ص١٠٣.

(٩٢) أفلاطون: فايدروس، ترجمة د. أميرة مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١. فقرة ٦٧.

تتحرك فى أمكنة فتتصادم ببعضها، وبهذا إما أن تنقسم وإما أن تتداخل ببعضها فتشكل مركبا مشتركا. هذه الأشياء تكبر فى تداخلها وتصغر فى انقسامها، وهذا ما يسمى الكون والفساد(٩٣).

وإذا كانت هذه حالة الأشياء المتحركة، فما هو حال الحركة؟ هناك نوعان من الحركة: الحركة التى تستطيع تحريك شئ غيرها دون أن تستطيع هى ذاتها أن تتحرك، وهذا هو النوع الأول. أما النوع الثانى فيشمل كل الحركات التى تستطيع تحريك ذاتها وتحريك غيرها سواء بتجميع هذا الغير أو بتفريقه، بتكبيره أو بتصغيره محدثة بذلك الكون والفساد(٩٤).

وعن أى الحركات أقوى وأكثر فاعلية، يرى أفلاطون أنها الحركة التى يمكن أن تحرك ذاتها وغيرها. هذه الحركة هى الأولى قوة وولادة، وتأتى بعدها الحركة التى تحرك غيرها. وهذا الغير يحرك ثالثا ورابعا، وهكذا تتحرك ذاتها فإنها لهذا السبب بالذات الأقدم من بين كل الكائنات. فالنفس مبدأ الحركة ولها نفس ماهية مبدأ الكون والفساد، وهى متقدمة على الجسد زمنا وقيمة، ويتجلى ذلك فى كونها تقود وتأمر بينما الجسد يطيع(٩٥).

هكذا يبرهن أفلاطون على أقدمية النفس، ويدحض اعتبارها نتاجا بعديا. أما عن ماهية النفس وطبيعتها، وهو ما تناولناه عند الحديث عن الجانب الأخلاقى لذا فنحن نكتفى هنا بالإشارة إلى أن الاستعارات التى وصف بها أفلاطون النفس والتى تبين طبيعتها، فهو يصف حال وجود النفس فى البدن على أنه حالة من الصراع المتواصل بين الخير والشر، والتى تتمثل فى الصراع بين شهوات الجسد وملذاته الذى يجلب الشر وبين الجانب العاقل من النفس الذى يتطلع دائما إلى الخير، والحياة الإنسانية هى مسرح الأحداث الواقع داخل الإنسان(٩٦) وهذا الصراع يكشف لنا عن طبيعة النفس الإنسانية المعقدة فى فلسفة أفلاطون أكثر مما كانت

---

(٩٣) أفلاطون: القوانين، ك٣. ص٤٦٢.

(٩٤) نفس المصدر: ك٣. ص٤٦٤.

(٩٥) أفلاطون: القوانين ك٣. ص٤٦٥.

(96) A. E. Taylor: Op. Cit., PP. 47 – 50.

عليه لدى السابقين، ولا يملك أفلاطون فى هذا سوى وصفها وتصويرها بصور مختلفة، فهو يصورها كعربة يشدها جوادان مجنحان: أحدهما مندفع متهور وهو (الشهوة) والآخر هادئ هو (الروح الغضبية)، أما السائق فهو (العقل) القائد الموجه للسير، وليست مهمة القائد يسيرة إزاء هذا المزيج المركب من الخير والشر والصراع القائم بينهما[٩٧] فالنفس إذا لها ثلاثة أقسام، عاقلة، وغضبية، وشهوانية، ولن تتحقق سعادة الإنسان فى هذه الحياة كما ذكرت ذلك سابقا إلا عندما يسود الجزء العاقل فى نفسه على الجزءين الآخرين ليضمن سير عربة النفس الإنسانية نحو هدفها الأسمى[٩٨].

أدلة خلود النفس:

قد كان القول بأزلية النفس والتدليل على خلودها من جانب أفلاطون من المسائل الهامة والضرورية من أجل اتساق مذهبه الفلسفى، فكما ذكرت سابقا أن القول بالخلود يقوم على وجود المثل، الوجود الحقيقى فى فلسفة أفلاطون. وبالإضافة إلى هذا أن القول بخلود النفس يبرهن على حقيقة المعرفة ذاتها، فالمعرفة عند أفلاطون لا يمكن تفسيرها إلا إذا كانت النفس قد تأملت المثال فى حياة سابقة. كما أن القول بالخلود كان يهدف إلى ما هو أبعد من غاية الثواب أو العقاب، أعنى تحقيق فكرة وجود مثال الخير أو مثال المثل، لذا وصف أفلاطون النفس بصفات تجعلها تدركه كحقيقة أولى كلية ولا يتم هذا إلا عن طريق خلودها لأن مثال الخير خالد[٩٩] من أجل ذلك قدم أفلاطون مجموعة من الأدلة التى تبرهن على القول بالخلود، وليس بالإمكان الحكم على هذه المحاولة من جانب أفلاطون ومدى أصالتها وجديتها، إلا بعد التعرف على هذه الأدلة والتعرض لها بشئ من التفصيل وبيان ما فيها.

---

[97] Plato: Republic., B10. 588.

[98] Ibid., B10. 589 – 590.

[99] G. C. Field: The Philosophy of Plato, P. 113.

في البداية يثير أفلاطون قضية خلود النفس في محاورة فيدون حيث يتساءل عن مصيرها بعد أن تفارق الجسد. فهل سوف تفسد وتتشتت كالدخان في الهواء في اليوم الذى يموت فيه الإنسان؟ أم أنها سوف تبقى وتصبح في مكان آخر بعد ذلك؟ وإذا كانت سوف تبقى فما الدليل إذا على ذلك؟

يقول أفلاطون على لسان سقراط إن هناك مذهب قديم يقول "إن النفوس التى تعيش فى هذا العالم تذهب إلى العالم الآخر، ولكنها من جديد سوف تعود إلى عالمنا وتولد من جديد" وبناء على ذلك فالأحياء تأتى نفوسهم أو أرواحهم من الموتى، وهذا دليل على خلود النفس فى العالم الآخر لأنها لا يمكن أن تكون من جديد إلا إذا كانت موجودة[100] وهذا الدليل من جانب أفلاطون يمكن الرجوع به إلى الفلسفات القديمة خاصة فى فكرتين أساسيتين: الأولى: اعتماد أفلاطون فى إقامة هذا الدليل على فكرة تعاقب الأضداد، وتلك الفكرة كانت سائدة فى الفلسفة الطبيعية قبل سقراط فكان الحار، والبارد، والرطب، واليابس وتنتقل الموجودات من ضد إلى آخر بالتكاثف والتخلخل فالنار تصبح هواء ثم ماء ثم أرضا وتعود الأرض وتصبح ماء، وهكذا فهناك حركة دائرية متنقلة بين الأضداد. واستخدم أفلاطون هذه الحركة بين الأضداد فى تأكيده على أنه لما كانت الحياة يعقبها الموت فلابد أن تعقب الحياة الموت فى دورة مستمرة، إذ لو انتهت الحياة بالموت لانتهت الحياة تماما[101] والفكرة الثانية التى رجع إليها أفلاطون فى الفلسفات السابقة عليه هى فكرة التناسخ التى كانت إحدى الأركان الرئيسية فى مذهب الأورفيين والفيثاغوريين فقد كان هؤلاء يقولون بتناسخ الأنفس، فآمن أفلاطون بهذا القول على الرغم مما يثيره من تناقض ومن صعوبات تتنافى مع ما يؤكده أفلاطون من أن الإنسان يمتاز عن بقية الأشياء بالنطق أو بالعقل فكيف يتأتى لهذه النفس العاقلة الإنسانية أن تحل فى جسم حيوان؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالقول بمبدأ التناسخ يجيز صدور النفوس الإنسانية عن نفوس حيوانية، وهذا مستحيل ما دامت النفس الإنسانية تمتاز عن النفوس الحيوانية، كما صورها أفلاطون وتختلف عنها اختلافا جوهريا، وإلا فلا

---

(١٠٠) أفلاطون: فيدون، فقرة ٦٩ هـ - د. ص١٧٢ - ١٧٣.

(101) E. Zeller: Outlines of the History of Greek Philosophy., P. 189.

نستطيع حينئذ أن نفسر وجود العقل والروح فى النفوس الإنسانية وعدم وجودها فى النفس الحيوانية لكن يبدو أن أفلاطون قد قال بمبدأ التناسخ كنوع من العقاب للنفس على ما اقترفته من إثم لأن هذا ما تقتضيه العدالة الإلهية وأفلاطون فى هذا خاضع للتأثير الدينى والأخلاقى والتصورات الشعبية السائدة(١٠٢).

رجع أفلاطون إذا إلى الفلسفات السابقة من أجل إقامة هذا الدليل، ونحن نرى أن أفلاطون لم يقدم هنا شيئا جديدا يخدم قضية الخلود كقضية فلسفية خاصة وهو بصدد البرهنة العقلية على الخلود، فالقول بالتناسخ لا يكفى كدليل على وجود النفس، كذلك الحال بالنسبة لفكرة تعاقب الأضداد التى استخدمها بطريقة غير واضحة، صحيح هناك ضد للجمال ينشأ منه هو القبح وهناك ضد للعدل هو الظلم أما كون الأحياء يأتون من الأموات فهذا يعنى أن أفلاطون افترض الخلود مسبقا، بدون إقامة الدليل. وبناء على هذا فالنتيجة سهلة أن نفوس الموتى موجودة فى مكان ما وأنها من هنا تعود إلى الظهور.

والدليل الثانى الذى يقدمه أفلاطون هو دليل التذكر، وفيه يقرر أفلاطون أن المعرفة ليست شيئا سوى التذكر، وطالما الأمر كذلك فهذا يقتضى أن تكون النفس قد وجدت من قبل فى مكان ما قبل أن تأخذ شكلها الحالى واطلعت على كل حقائق الأشياء(١٠٣) وهذا الدليل يستمد مصداقيته من وجود المثل كما يصرح بذلك أفلاطون نفسه وذلك فى قوله: "ليس من سبيل إلى الشك بأنه إذا كان لهذه المثل وجود قبل أن نولد، فلابد أن أرواحنا كانت كذلك موجودة قبل ميلادنا، فإن لم تكن المثل موجودة لم تكن الأرواح موجودة كذلك"(١٠٤) غير أن هذا الدليل يقوم على إثبات أزلية النفس، ووجودها قبل مولدنا لكن ما الذى يضمن لنا كما قال كيبيس أنها لا تموت معنا. وهكذا يتبدى الأمر بالنسبة لأفلاطون أكثر صعوبة خاصة وهو لم يستطع إقناع الآخرين بخلود النفس سواء فى الدليل الأول أو الدليل الثانى، لذا لجأ إلى القول بالجمع بينهما فى دليل آخر، وهو المعروف ببرهان البساطة.

---

(١٠٢) د. عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، ص٢٠٢.

(١٠٣) أفلاطون: فيدون، فقرة ٧٢ هـ. ص١٨٠.

(١٠٤) أفلاطون: فيدون فقرة ٧٧ أ. ص١٩٢.

يذهب أفلاطـون فـى هـذا الدليـل إلى التقريـب بـين النفـس وبـين الحقـائق المعقولة وذلك بقوله: "إن ماهية النفس هى التفكير، فالنفس تظل أسيرة طالما كـانت مرتبطة بالجسم وأعضائه أسيرة الملذات والانفعالات، ويطغـى عليـها اضطـراب هـذه الأشياء فتتشتت ولا تهتدى ولا تعود إلى ماهيتها، إلا إذا تعلقت بالحقـائق المعقولـة، بهذه الموضوعات الخالصة اللامادية علـى الإطـلاق والتـى لا تخضـع للصـيرورة أبـدا وذلك هو التفكير "إذا فالنفس فى ماهيتها تفكير، وصورة للمثـل ومـرآة لهـا. وبالتـالى فهى شبيهة بالحقائق المعقولة على قدر الإمكان، لأن الحقائق المعقولـة تكـون شـفافة تماما أمام التفكير السليم. وبناء على هـذا لا يمكـن القـول إن هـذه النفـس اللاماديـة البسيطة ممكن أن تنحل وتتلاشى، ومن ذا الذى يقبل التسليم بأن النفس ذلك الفكـر البسيط اللامـادى كمـا هـو حـال موضوعاتـها يمكـن أن تتشـتت أو تتلاشـى بمجـرد الموت(١٠٥).

والمتأمل لهذا البرهان يلاحظ أن أفلاطون قد رجـع فيـه إلى مبـدأ أن الشـبيه يدرك الشبيه ذلك المبدأ الذى اعتمد عليه أمبـادوقليس فـى تفسـيره للمعرفـة وكيفيـة حدوثها، واستعاره أفلاطون وبنى عليه هذا الدليل السابق فـالنفس تـدرك المعقـولات لكونـها شـبيهة بـها، وبالتـالى فـهى مـن جنـس هـذه المعقـولات لا تتحلـل ولا تتلاشى(١٠٦).

خلاصة القول إن تلك البراهين السـابقة التـى قـال بـها أفلاطـون كمحاولـة لإثبات خلود النفس، لم تأت كافية للفرض الذى سيقت من أجْله، كذلك نحن نرى أن هذه البراهين ليست فى جوهرها جديدة كل الجدة، فقد رجع أفلاطـون فيـها إلى المذاهب السابقة كما أشرت إلى ذلك سابقا، لكن لعل الجديد فى هذه البراهين هو ما جاء فى البرهان الثالث الذى أثبت فيه أفلاطون أن التفكير ماهيــة النفـس الحقيقيـة وهو بذلك سبق ديكارت رائد الفلسفة الحديثة(١٠٧).

---

(١٠٥) نفس المصدر: فقرة ٧٧ب – ٨٤ب. ص١٩٣ – ٢٠٤.

(١٠٦) أوجيست دييس: المرجع السابق، ص٨٨.

(107)Plato: Groges., 523 B.

رحلة النفس فى العالم الآخر:

يطيب لأفلاطون فى الواقع أن يتخيل العالم الآخـر، وأن يصـور لنـا السـبل المؤدية إليه أو الواردة منه، والمحاكم المنصوبة والأحكام التى تصـدر فيـها، والمنـاظر الرائعـة أو المروعـة التـى سـتصبح مسـرحا لمصائرنـا المسـتقبلية. والمطـالع لمحـاورة جورجياس، وفيدون والكتاب العاشر من محاورة الجمهورية، يمكن أن يتعرف علـى رحلـة النفـس فـى العـالم الآخـر كمـا تخيلـها أفلاطـون، ومصـير النفـس الخـيرة أو الصالحة، الذى يختلف بالتـأكيد عـن مصـير النفـس الشـريرة، طبقـا للقـانون الـذى أذاعته الآلهة إزاء الناس منذ عهد كرونوس، وهو أن يموت بعد حيـاة عادلـة طـاهرة بأكملها يذهب بعد موته إلى جزيرة السعداء حيث يقيم بمأمن من جميع الشرور وفـى سعادة كاملة، بينما تمضى النفوس الظالمة إلى مكان التكفير والعذاب وهو مـا يسـمونه هاديس[١٠٨].

ولقد كان حساب الناس ومحاكمتـهم علـى مـا اقـترفوه مـن أعمـال تتـم فـى البداية على يد قضاة من الأحياء وذلكفى عصر كرونوس وبداية عصـر زيـوس، وكـان القضاة يصدرون حكمهم على الناس فى اليوم الذى لابـد فيـه أن يموتـوا، لكـن هـذه الأحكام لم تكن على درجة كافية من العدالة نظرا لأن الجاه والثروات الطائلة كـانت تعمى القضاة عن حقيقة النفوس، مما جعل حراس جزيـرة السـعادة يشـكون لزيـوس من تزاحم أناس بالجزيرة لا يستحقون أن يكونوا به. لذلك أمر زيوس منع الناس من معرفة ساعة موتهم، ويحاكم الناس وهـم مجـردون مـن كـل المظـاهر. ولهـذا فسـوف يحاكمون بعد الموت فى المنطقة الواقعة بين مفترق الطريقين اللذين يؤدى أحدهما إلى جزر السعداء والآخر إلى هاديس[١٠٩].

إن الموت كما عرفه أفلاطون ليـس إلا انفصـال النفـس عـن الجسـد، وهـذا الانفصال لا يغير من صفات النفس التى كـانت عليـها فـى حيـاة الإنسـان، وكذلـك الجسم يحتفظ بعد الموت بطبيعته الخاصة، وبالعلاقات الظاهرة لما لاقاه من معاملات

---

[108] Ibid., 523 d.

[109] Ibid., 524 – a.

وأحداث، بمعنى أن الجسم الذى مات على النحافة أو طول القامة يظل كذلك بعد الموت لفترة ما. كذلك الجسم الذى مات وبه آثار لجروح، أو عضو مقطوع أو مشوه، فهذه المظاهر نفسها تظل فى الجسم بعد الموت. ولا تختلف النفس عن ذلك، فالآلهة تستطيع أن تلمح فيها عندما تتجرد من الجسم كل السمات الطبيعية وكل ما دخل عليها من تعديلات تبعا لأساليب الحياة التى خضع لها الإنسان فى كل ظرف من الظروف[١١٠].

وبعد أن تفارق النفوس الأجسام، يأخذ كل نفس الدايمون الخاص بها، والذى كان ملازما لها أثناء الحياة يقودها إلى المكان الذى يجمع فيه من ستجب محاكمتهم. وفى هذا المكان تتجمع النفوس على اختلافها، سواء من عاشت حياة خيرة، أو لم تكن ذلك. وبمجرد الانتهاء من محاكمة النفوس تبدأ الرحلة لنيل الجزاء المنتظر. أما عن رحلة النفوس الشريرة، والتى حكم عليها بأنها كذلك إلى هاديس، تلك الرحلة صعبة للغاية، لأن الطريق إلى هاديس يمتلأ بالتقاطعات الكثيرة[١١١] وتجبر النفس الشريرة التى هامت بالجسم، وبكل ما فى العالم المنظور على الرحيل وبصعوبة يقودها الدايمون الذى عين لها ويقذف بها فى هاديس مع أخوة لها من هذا القبيل ويقضون هناك عاما ثم يلقى بهم الموج فى أماكن متفرقة فى مكان ما حسب الذنب الذى ارتكبته ثم يتجمعون مرة ثانية على شاطئ بحيرة أخيروسيادس وهناك يصيحون وينادون، ويطلبون من أخطئوا فى حقهم أن يدعوهم يخرجون، لكن لا فائدة فهم يرجعون مرة أخرى إلى الآلام التى لا تتوقف وهذا هو الحكم الذى أصدره قضاؤهم عليهم[١١٢].

أما النفوس التى عاشت فى طهر واعتدال وكان من حظها أن رافقتها الآلهة فى رحلتها وقادتها فإنها تجد كل منها على انفراد المكان الذى يليق بها خاصة والأرض بها العديد من المناطق الرائعة، وأعلى درجات النفوس تلك النفس التى تطهرت بالفلسفة على ما يجب أن تكون، فهذه النفوس تعيش إلى الأبد بغير أجسام

---

(110)Plato: Groges: 524 B.

(١١١) أفلاطون: فيدون، فقرة ١٠٧ د، ١٠٨ جـ. ص٢٥٠، ص٢٥٢.

(١١٢) نفس المصدر: فقرة ١١٤ أ. ص٢٧٣.

-See Also Plato: Republic., B 10 – 590.

على الإطلاق ما سيلى من الزمان ويصلون فى ديار أبدع فى جمالها من ديـار البـاقين وليس فى المقدور وصف مقامهم هذا[١١٣].

وأخيرا هؤلاء الذين يحكم بأنهم عاشوا عيشة متوسطة بـين هذيـن الطرفـين السابقين يبعث بهم إلى آخيرون ويركبـون قـوارب مخصصـة لهـم وتصـل بـهم حتـى بحيرة أخيروسيادس، وهناك يقيمون ويتطهرون فيتحملون العقاب عـن المظـالم التـى يكونوا قد ارتكبوها ويغفر عنهم أما عن أفعالهم الحسنة فإنهم يكرمون من أجلها كـل بحسب مكانته[١١٤].

وفى النهاية يختم أفلاطون حديثه بقولـه "هـذه مصـائر النفـوس فـى العـالم الآخر فصلناه، وينبغى علينا أن نفعل كل مـا فـى وسـعنا مـن أجـل أن نشـارك فـى الفضيلة والعقل أثناء هذه الحياة"[١١٥] إنها دعوة صريحة من أجـل التمسـك بكـل مـا هو حق، والتعلق بالخير وما يوصل إليه.

هكذا جعل أفلاطون للحياة الإنسانية هدفا وغاية من خلال ما قدمه من آراء حول مصير الإنسان ورحلة النفس فى العالم الآخر وربط بين هذه الحياة التى نحياها والتى ينبغـى علينـا أن نتحلـى فيـها بـالعقل والفضيلـة مـن أجـل الثـواب الأحسـن والأفضل.

---

[١١٣] أفلاطون: فيدون، فقرة ١٠٨ ب. ص٢٦٤.

[١١٤] نفس المصدر، فقرة ١١٣ ج. ص٢٧٢.

[١١٥] نفس المصدر: فقرة ١١٤ ج. ص١٧٣.

تعقيب

مما سبق عرضه يمكن استخلاص أهم النتائج الآتية:

١-يعد أفلاطون أول الفلاسفة الذين تناولوا قضية نشأة الإنسان بصورة واضحة، محددا كيفية تلك النشأة، جسما ونفسا وإرجاعها لمصدر محدد، دون الخوض فى الحديث عن مصادر شتى كما كان الحال فى فلسفة السابقين الذين قالوا بمصادر متنوعة لنشأة الإنسان.

٢-كان أفلاطون فى تناوله لقضية نشأة الإنسان أول الفلاسفة الأطباء الذين كان لهم دورا هاما فى وصف تركيب أعضاء الجسم الإنسانى الخارجية والداخلية، والتأكيد على الغائية المحددة لكل عضو والربط بين صنع الآلهة المحدثون وهذه الغائية. وبناء على هذا أصبح الإنسان بجسمه ونفسه كلا لغاية محددة وأفلاطون بهذا يبطل نظرية ديموقريطس التى نادت بمبدأ الصدفة وعدم الاتفاق كعلة لنشأة المخلوقات.

٣-إن التأكيد على مكانة الإنسان وتميزه بين موجودات هذا العالم لسمة من سمات الفكر اليونانى منذ نشأته، إلا أن هذا التميز الإنسانى قبل أفلاطون لم يكن قائما على أساس واضح أو بيان أسباب ذلك التمييز، أما عند أفلاطون نجده يؤكد على مكانة وتميزه من خلال فكرة تدرج موجودات العالم الأرضى، إذ يضعه أعلى قمة هذا التدرج ويبين كيفية حاجة الأدنى من الموجودات إلى الأعلى وكيف أن بقاء الأدنى يتوقف على الأعلى. بهذا جعل أفلاطون من الإنسان محورا هاما بكل الموجودات التى حوله كما أصبح الإنسان هو محور اهتمام ورعاية الآلهة المحدثون.

٤-إن رؤية أفلاطون لغاية الوجود الإنسانى والمتمثلة فى السعى إلى الخير الأسمى ما هى إلا استكمالا لما بدأه سقراط، وجمعا للعديد من العناصر الأورفية والفيثاغورية فكما سبق أن ذكرت أن الخير الأسمى قد أخذ عدة صور مختلفة داخل المحاورات الأفلاطونية. وكان أفلاطون متأثرا فى الصورة الأولى بالأورفيين والفيثاغوريين حيث راح يرد أن الخير الأسمى هو الخاص والتحرر من علائق الجسد، أما الصورة الثانية والتى كان متأثرا فيها بسقراط فقد تحدد الخير

الأسمى بالتوازن بين قوى النفس الإنسانية وسيطرة العقل، وفى مرحلة متأخرة من مراحل تطور الفكر الأفلاطونى اتخذ الخير الأسمى صورة الحياة المختلطة التى تجمع بين العقل واللذات الصافية.

٥-قدم أفلاطون من خلال دراسته لغاية الوجود الإنسانى نموذجا أخلاقيا مثاليا إلى حد ما، لكن ليس من الصعب تطبيقه كما قال أرسطو. فكبح الشهوات والتحرر من سيطرة الجسد ليس بالأمر الصعب على الإنسان، وأيضا التوازن بين مطالب الجسد ومطالب النفس وسيطرة العقل. وإذا كان أرسطو قد رأى أن الأخلاق الأفلاطونية تكاد تسبح بعيدا عن الواقع فأننا لا نتفق وهذا الرأى من جانب أرسطو خاصة وأن أفلاطون فى قوله بالحياة المختلطة على أنها الحياة التى يجب أن تتبع يكاد يقترب إلى حد ما من الواقع الحقيقى للحياة الإنسانية التى لا يمكن للإنسان أن يحيا فيها بدون العقل أو بالاكتفاء بالعقل وحده، فالإنسان فى حاجة إلى العقل واللذات التى تواكب الفضيلة والحكمة.

٦-الدارس لرؤية أفلاطون لغاية الوجود الإنسانى يجد أنه كان يبحث فى خير الفرد وخير الجماعة، لذلك من الصعب معرفة بأى منهم بدأ أفلاطون. فهو تارة يشبه المدنية بالفرد، وتارة أخرى يشبه قوى الفرد بقوى المدنية ويرى أن العدالة داخل المدنية لن تتحقق إلا بالتوازن بين قوى المدنية كتوازن قوى الفرد، والتوازن هنا أن يقوم كل جزء بوظيفته المحددة. من أجل هذا لا يتفق الباحث مع ما قاله جورج سارتون عن فلسفة أفلاطون فى إهمالها للفرد واهتمامها بالجماعة على حسابه.

٧-ربط أفلاطون بين حياتنا هذه، والحياة فى العالم الآخر من خلال دراسته للمصير الإنسانى، فلقد أقر بأن هناك ثواب وعقاب لكل ما يرتكبه الإنسان من أفعال فى هذه الدنيا، ونادى بالضرورة العمل على تلاشى كل ما يعرض الإنسان للعقاب فى الآخرة ولعل أفلاطون بهذا جعل من حياة الإنسان شيئا له غاية وهدف وقيمة.

٨-إن براهين خلود النفس التى قدمها أفلاطون إذا كانت تبدو ضعيفة من بعض الوجوه، إلا أنها تعد بمثابة أول محاولة للبرهنة العقلية على خلود النفس. والتى كان لها أثرا بالغا على اللاحقين.



الفصل الثانى

الإنسان فى فلسفة أرسطو

أولاً: الطبيعة الإنسانية.

ثانيًا: غاية الوجود الإنسانى

تعقيب



يعد الانتقال من فلسفة أفلاطون إلى دراسة النزعة الإنسانية في فلسفة أرسطو بمثابة الهبوط من المثالية التي كادت أن تعانق السماء إلى الواقعية التي ارتبطت بالإنسان وواقعه وظروفه في هذا العالم. أقول ذلك خاصة وكما نعلم أن هناك العديد من الاختلافات بين مذهبي أفلاطون وأرسطو. لكن هذه الاختلافات إن كانت تبدو بسيطًا في مجال الطبيعيات، إلا أنها تبدو عظيمة في مجال الإنسان وقضاياه، كذلك تبدو واضحة في أساليب الإدراك والسلوك العملي.

ولعل هذا الخلاف بين أفلاطون وأرسطو في المجال الأخلاقي والسياسي والاجتماعي يجعلنا نتصور أن آراء أرسطو انطلقت من نظرة واقعية لأنه ذهب إلى أن الإنسان في حياته إنما يسعى تلقائيًا للسعادة والخير. وهذا لا يتحقق إلا بتحقيق أمور أخرى ظاهرة كالفضيلة واللذة، وهذه من جملة الخبرات التي يسعى الإنسان لتوقعها وبلوغها. وبذلك لا يختلف أرسطو عن الفلاسفة الآخرين الذين اعتبروا أن البحث عن السعادة وتحقيقها هو الهدف الأساسي الذي تبحث عنه الفلسفة، إلا أن معرفة الخير والسعي إليه علم يسعى الإنسان إليه منذ ولادته ويتمنى تحقيقه، فالإنسان مؤهل بفطرته، بطبيعته ليحيا حياة سياسية واجتماعية، لذا فالأخلاق عند أرسطو إنما تمثل الجزء الأول من السياسة، والبحث في الأخلاق يقود حتمًا للبحث في الفضيلة التي تعني ترك الرذائل، واتخاذ موقف وسط بين طرفين نقيضين. والفضيلة من الأمور المكتسبة التي يكتسبها الإنسان بالمران دون مجاوزة الحد الوسط[1].

وينبغي الإشارة إلى أن آراء أرسطو الإنسانية كانت أوثق اتصالاً بالعنصر الإيجابي في تعاليم سقراط الأخلاقية من نظرية أفلاطون. وذلك لأنه اتبع الطريقة السقراطية في استقرائه للغاية القصوى أو الخير الأقصى للإنسان، ثم إن الاحترام الذي أبداه سقراط نحو الرأي العام لا يكشف عن الطريقة التي توصل بها أرسطو إلى فكرته الرئيسة فحسب، بل يبدو في علاجه للفكرة نفسها[2] وسوف نحاول تناول

---

(1) د. جورج كتوره: السياسة عند أرسطو. المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع. بيروت سنة ١٩٨٧ ص٥.

(2) H. Sidgwick: Outlines of the History of Ethics; P. 57.

هذا بشئ من التفصيل من خلال عرض آراء أرسطو حول تركيب الجسم الإنسانى وغاية الحياة الإنسانية وموقفه من مشكلة المصير الإنسانى.

أولاً: طبيعة الإنسان

تشكل الموجودات فى فلسفة أرسطو سلسلة مترابطة، أو سلمًا متدرجًا يبدأ بأبسط الكائنات وينتهى بأشدها تركيبًا، وينطبق هذا القول على موجودات عالم ما فوق القمر، وكذلك عالم ما تحت فلك القمر. والقول بتدرج الموجودات من جانب أرسطو يعد صورة من صور اتفاقه مع أستاذه أفلاطون، لكن هذا الاتفاق غير كامل. ذلك لأن أفلاطون ذهب إلى أن تدرج الموجودات يرجع لمشاركتها لعالم المثل الذى تتدرج فيه الموجودات تصاعديًا، بينما القول بتدرج الموجودات لدى أرسطو يبدأ من الأبسط إلى الأعقد على أساس تدرج الصور فى الموجودات الحية. أعنى تدرج وظائف النفس التى تعد بمثابة صورة الكائن الحى[3].

وتبدأ الموجودات فى عالم ما تحت فلك القمر على حسب الترتيب الأرسطى بالمادة غير الحية يليها النبات فالحيوان وأخيرًا الإنسان[4]. وأرسطو بهذا الترتيب يشارك أفلاطون فى وضعه للإنسان فوق قمة تدرج الموجودات، فكل ما دونه من موجودات موجودة من أجله فالنبات يوجد من أجل الحيوان، والحيوان يوجد من أجل الإنسان حيث يمده بالغذاء والملبس[5].

ونظرًا لأن أرسطو لم يتناول قضية نشأة الإنسان ولم يتعرض لها بالحديث فيما خلفه لنا من أعمال، حيث لا نجد معالجة لنشأة الإنسان الأول وكيفية تلك النشأة كما فعل أفلاطون بل أن أرسطو اكتفى فى تناوله لهذه المسألة بالقول بأن الإنسان يولد من إنسان مثله كذلك الحال فى الحيوان. لأجل ذلك فنحن هنا سوف

---

[3] John Herman Randall: Aristotle, Columbia University Press, New York, London. 1971. P. 131.

[4] Aristotle: De Partibus Animalium, Trans. by: William Ogle, under the editorship of : J. A Smith. W.D. Ross, in the Works of Aristotle, vol. 15 the Clarendon Press, Oxford. 1949. IV. Ch5, 681a.

[5] Aristotle: Politics, Trans. By: Benjamin Jowett, In the Basic Works of Aristotle, Edited. By: Richard Mcken 1. ch.8.

نتناول طبيعة الإنسان من خلال تحليل أرسطو لطبيعة الجسم الإنسانى وليس نشـأته وتركيبه الداخلى والخارجى، ثم تحليل النفس الإنسانية وما تتميز به مـن قـوى عـن بقية الموجودات الحية.

الجسم الإنسانى:

يتناول أرسطو فى بداية تفسيره لـتركيب الجسـم الطبيعـى بوجـه عـام آراء القائلين بمبدأ واحد متحرك كأساس للموجـودات، كالمـاء أو الهـواء أو النـار. ويـرى أرسطو أن تركيب الأجسام على هذا النحو من عنصر واحد، يجعلها متفقة من حيث الطبيعة والبنية، فلا تختلف إلا من حيث العرض. وفى الحقيقـة أننـا نـرى الأشـياء متمايزة فى الواقع تمايزًا جوهريًا وأن الاختلاف المشاهد بين الموجـودات يقطـع بأنـه يوجد بينها تباين جوهرى لا عرضى، الأمر الذى يستحيل معه أن نردهـا جميعًـا إلى عنصر واحد نفسر به تكوينها الطبيعـى[٦] لهـذا فقـد اسـتبعد أرسـطو آراء الطبيعيـين القائلين بعنصر واحد كمبدأ للتفسير الطبيعى.

أما عن القائلين بأن الجسم الطبيعى يتألف من عدة مواد متناهية العدد فقـد ذهب أرسطو فى رده عليهم إلى أن تركيب الجسم الطبيعى من مواد مختلفة يبـين إلى حد ما اختلاف الأجسام وتمايزها، ولكن فى نفس الوقـت قـد يبطـل وحـدة الجسـم الطبيعى، ذلك لأن كل عنصـر مـن العنـاصر التى يتـألف منـها الجسـم لا يمكـن أن يأتلف مع سائر العناصر الأخرى الموجودة فى الجسم الطبيعى إلا بوجود مبدأ يشـيع الوحدة بين هذه العناصر، فالكائن الحى هـو الـذى نجـد فيـه وحـده تحـول الغـذاء المادى إلى أجزاء جسمية تدفع الجسم إلى النمو فى اتجاه نسبى مرسوم وليـس إلى مـا لانهاية، فيتخذ الجسم شكلا معينا. وهذا المبدأ الذى يتم النمو بمقتضاه ليس عنـاصر الجسم بل هو النفس. فهى تحدد شكل النمو وتعين مداه وحدوده[٧].

والجسم الإنسانى شأنه شأن أى جسم طبيعى يتركب مـن العنـاصر الأربعـة (الأرض، النار، الماء، والهواء) والتى تـتركب منـها كـل الأجسـام الطبيعيـة بحيـث يكون التراب هو العنصـر الغـالب فيـها جميعـا لأن مـن طبيعـة الأشـياء الأرضيـة أن

---

[٦] أرسطو طاليس: الطبيعة. ك١. ف٤. ص٣٥.

[٧] أرسطوطاليس: الطبيعة: ك١. ف٧، ٨. ص٥٩ – ٦٢.

تتركب من التراب، والماء يدخل فى تركيبها كشرط لازم لتماسكها إذ أن التراب لا يتماسك إلا بفعل الماء، وما دام التراب والماء داخلين فى تركيب الأشياء وجب أن يتدخل ضداهما (الهواء والنار)، لأن التضاد شرط الحدوث الرئيس، والموجودات الحية بما فيها الإنسان تتغذى من الماء والتراب كما تدل على ذلك المشاهدة فهما إذاً علة نموها[٨].

وإذا كان أرسطو قد لجأ إلى العناصر الأربعة كمصدر لكون الأشياء المحسوسة كلها، فإنه أوضح أن هذه العناصر يتحول بعضها إلى آخر، فكل عنصر يمكن أن يأتى من كل عنصر، فالهواء يأتى من النار بتغير أحد الكيفيتين فحسب ما دام أن أحدهما يابس وحار والثانى حار وسائل. ويرى أرسطو أن العنصر لو كان مخالفًا فى مادته وصورته للعنصر الأخر، فإنه لا مجال للقوى بالتحول أو التغير أعنى أن التغير من عنصر إلى أخر يفترض موضوعًا مشتركًا يجرى عليه التغير. فلكى نفسر الأشياء وترابطها لابد أن نقر أولاً بمبدأ واحد حتى نستطيع ذلك، فخواص هذه العناصر تبيت واحدة، فلا يكون الماء باردًا مثلاً والنار حارة إلا بالعرض مادامت قد انبثقت جميعها من عنصر واحد، وعندها يبطل التغير الذى ينبثق من تضاد الكيفيات[٩].

ويذهب أرسطو إلى أن هذه العناصر الا ،بعة السابقة تشكل هيولى الأجسام الحية المركبة، وينشأ من مركباتها الأجزاء المتشابهة مثل العظم واللحم وغير ذلك مما يشبه هذه، كذلك ينشأ منها أيضًا الأجزاء غير المتشابهة مثل الوجه واليد والأعضاء التى مثل هذه[١٠]، ويرى أرسطو أن الأعضاء ذات الأجزاء المتشابهة إنما تكون من أجل الأعضاء غير المتشابهة ذلك لأن الأفعال والأعمال إنما تصدر من الأعضاء ذات الأجزاء غير المتشابهة أعنى اليدين، والقدمين، والعينين وغير ذلك من الأعضاء[١١].

---

[٨] أرسطوطاليس: الكون والفساد. نقلة من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له. بارتملى سانتهلير. نقله إلى العربية. أحمد لطفى السيد، الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة بدون تاريخ. ص٢١١.

[٩] نفس المصدر: ص٢١٦.

[10] Aristotle: De Partibus Animalium., ch 2. 640b.

[11] Ibid; ch 2. 46b.

إذاً فالجسم الإنساني يتركب من هذه العناصر الأربعة، وكـل أعضائـه تنشـأ منها، ويرجع الاختلاف بـين الأعضـاء إلى النسـب التـى تختلـط بـها العنـاصر، لأن الاختلاف بين هذه النسب هو ما يحدد خصائص كل عضو وبالتالى وظيفته(١٢).

ويتناول أرسطو فى كتاب (أجزاء الحيوان) بالشرح والتفصيل وصـف أعضـاء الجسم الإنسانى وغاية كل عضو من هـذه الأعضـاء وهـو فـى هـذا يعـد تلميـذًا أمينًـا لأستاذه أفلاطون الذى سبق أن تناول وصف هذه الأعضاء وربط بين كل عضو وغايتـه المحددة لكن هذا لا يعنى متابعة أرسطو كلية لأفلاطـون فـى تحديـد غايـات أعضـاء الجسم الإنسانى وهذا ما سوف نلاحظه الآن من خلال الحديث عـن وصـف أرسـطو لهذه الأعضاء.

يستهل أرسطو حديثه عن أعضاء الجسم الإنسانى بقوله: "إن أهم مـا يمـيز الإنسان عن بقية أجناس الحيوان كونه جنسًا مستقيمًا قائم الجثـة "وفـى أعلـى هـذا الجسم توجد الرأس بغير لحم وعلة ذلك ليس كما يقـول بعـض النـاس إنـه لـو كـان لرأس الإنسان لحم لكان أطول عمرًا أو لكى يكون أجود وأسرع حسًّـا، وكـلا القولـين كذب لأن السبب الحقيقى فى كون الرأس بغير لحم هو أنه لو كان المحيـط بـالرأس كثير اللحم لكان عمل الدماغ على خلاف العمل الذى من أجلـه وجـد وهـو احتـواؤه على الحواس، فكون الرأس بغير لحم إنمـا هوعلـة تواجـد الحـواس فـى الدمـاغ(١٣). وتغطى الرأس بطبقة من الشعر تبدو له غاية واضحة ألا وهى حفظ الـرأس وحمايتـها من درجات الحرارة المرتفعة أو البرودة القاسية، وممـا هـو جديـر بـالذكر أن أرسـطو وصف الإنسان بأنه المخلوق الوحيد الذى يصاب بالسح الذى يبدأ بالجزء الأمامى من الرأس وأرجع ذلك إلى نقص السائل الدهنى فى فروة الرأس(١٤).

ويشارك أرسطو أسـتاذه أفلاطـون فـى القـول بغائيـة البصـر والرؤيـة والتـى وجدت من أجلها العين، ولحدة البصر صار الجلد الذى على حدقة العين رقيقًا جدًا ولحال سلامة العين خلقت الجفـون والرمـوش لحمايتـها. وجميـع الحيوانـات تغلـق

---

(12) Ibid; ch 2. 47a.

(13) Aristotle: De partibus Animalium, Ch.2. 656B.

(14) Ibid., ch 2. 658B.

عينيها لكى تدفع مالا يوافقها من الخارج، والإنسان يغلق عينيه مرارًا شتى، لأنه رقيق الجلد أكثر من جميع الحيوانات[15] ويعتلى العينين الحاجبان لكى تمنع الرطوبة التى تنزل من الرأس إلى الجبهة، والحاجبان كما يقول أرسطو على تركيب عظام، ولذلك يكثر شعرهما عند الكبر[16]. ويتناول أرسطو بعضًا من أجزاء الجسم لإنسانى والتى أغفلها أفلاطون منها على سبيل المثال الشفاه التى جعلت لحال سلامة الأسنان وحفظها. وتتميز شفتى الإنسان عن غيرها فى الحيوانات الأخرى بكونها لينة لحمية قوية على الفتح والافتراق ولكى تكون موافقة لحال خروج الكلام[17]، ومنها أيضًا الأسنان التى ركبت على نحو رائع لمهمتها العامة، حيث نجد أن الأسنان الأمامية حادة لكى تقطع الطعام إلى قطع ضئيلة، والأسنان الخلفية عريضة ومسطحة أو منبسطة لكى تطحنه أو تسحقه بينما بين هذين وفاصله لها توجد الأنياب التى وفقًا للقاعدة القائلة أن الوسط يشارك على حد سواء الطرفين فى الخصائص الخاصة بهما فهى عريضة فى جزء ولكن حادة فى آخر. وتشارك الأسنان الأمامية للإنسان بطرق عديدة من أجل تشكيل أصوات الحروف وبالإضافة إلى هذه الوظائف تعد الأسنان مساعدة للتنفس[18].

وعن أعضاء الجسم الإنسانى الداخلية ومنها القلب يذهب أرسطو إلى أن القلب مقر العقل، وأن وظيفة المخ لا تعدو تبريد القلب بما يفرزه من البلغم وأن يمنع زيادة حرارته عن القدر اللازم[19] ويعلق جورج سارتون على هذا الرأى بأن أرسطو قد جانب الصواب فى هذا مع أن وظيفة المخ كانت معروفة قبل قرنين من الزمان تقريبًا، عرفها القمايون الكروتونى[20] ويتناول أرسطو أيضًا وصف الكلى والرئة وبيان وظائفها.

---

(15) Ibid., ch2. 657B.

(16) Ibid., Ch.2. 658B.

(17) Ibid., Ch.2. 660a.

(18) أرسطو: طباع الحيوان، المقالة الأولى ٤٩٥ أ. ص٤٢.

(19) نفس المصدر: المقالة الأولى ٣٤٩٥. ص٤٢.

(20) جورج سارتون: تاريخ العلم. ج٣. ص٢٦٣.

خلاصة القول أن أرسطو قد أفاض فى الحديث عن أعضاء الجسم الإنسانى متابعا أستاذه أفلاطون تارة ومجددا تارة أخرى، هذا بالإضافة إلى أنه كان أكثر استفاضة من أستاذه فى الناحية البيولوجية. وليس فى الإمكان هنا أن نعرض لكل آرائه حول الجسم الإنسانى وما يميزه عن الحيوانات الأخرى. وحول قيمة آراء أرسطو البيولوجية يقول داروين: "كان ليناوس وكوفيه إلهين عندى، كل على طريقته الخاصة، ولكنهما لم يكونا إلا تلميذين بالقياس إلى أرسطوطاليس"[٢١]. وقد يقول بعض الناس إن غالبية آراء أرسطو حول أعضاء الجسم الإنسانى ووظيفتها كانت غير صحيحة، لكن متى عرفنا أنها غير صحيحة؟ اعتقد أن هذا لم يتسن لنا إلا بعد مراحل طويلة من التقدم العلمى واختراع ما يساعد على البحث ورؤية الأعضاء الداخلية للإنسان رؤية صحيحة. أما فى عصر أرسطو فإنه بالرغم من ضآلة ما كان لديه من وسائل إلا أنه كان دقيقا فى وصفه، ومخترعا لكثير من المصطلحات الضرورية كلما دعت الحاجة إلى ذلك، هذا بالإضافة إلى استعانته بالرسوم الإيضاحية التى توضح وظيفة العضو[٢٢]. وإذا كان أرسطو لم يتعرض لقضية الإنسان الأول، إلا أنه كان يؤمن بمبدأ التوالد، أى أن الإنسان يولد من إنسان، لكن من أين جاء الإنسان الأول؟ هذا ما لم يتعرض له. ويميز أرسطو بين ثلاثة أشكال من التوالد: هى التوالد الذاتى أو التلقائى الذى يدل عليه تولد الذباب والديدان من التراب، والتولد عن أب واحد شيمة بعض الحيوانات التى لا تتحرك عن موضعها، وأخيرا التولد عن أبوين، وهو الوجه الذى تتولد عليه الحيوانات العليا ومنها الإنسان. وفى هذا التوالد يلعب الذكر دور العلة الفاعلة أو الصورة، والأنثى دور العلة المنفعلة أو المادية[٢٣]. ويمكن قسمة الحيوانات على أساس التوالد كما ذهب إلى ذلك أرسطو على هذا النحو.

-الحيوانات الولود، وهى الإنسان وذوات الثدى البرية وذوات الثدى البحرية.

---

(٢١) نفس المرجع. ج٣. ص٢٧٧.

(22) S.W. Ross: Aristotle, London Methumen Co. LTD., Reprinted., 1971. P. 122.

(٢٣) أرسطوطاليس: الطبيعة. ك٢. ص، الكون والفساد. ك ٣٣٦٢ ب ١٦ وايضا: د. ماجد فخرى: فلاسفة اليونان ص١١٨.

-الحيوانات البيوض، وهى الطيور وذوات القوائم الأربع القشرية والأسماك.
-الحيوانات المولودة تلقائيا، وهى الحيوانات النباتية(٢٤).

ويمكننا القول إن أرسطو فى حديثه عن عناصر الجسم الإنسانى كان متفقا إلى حد ما مع ما ذهب إليه أمبادوقليس فى القول بالعناصر الأربعة مجتمعة، لكن أرسطو سمح لهذه العناصر بالتشكيل والتغير من حالة إلى أخرى، وكما هو واضح أن أرسطو كما نرى تغلب على آرائه من الناحية العلمية خاصة فى حديثه عن طبيعة الجسد الإنسانى وكذلك فى حديثه عن النفس الإنسانية كما سنرى الآن سوف يكون أكثر إفاضة وأكثر بيانا لتميز الإنسان والكشف عن طبيعته الخاصة.

النفس وقوى الإنسان الإدراكية:

تعد دراسة أرسطو للنفس(*) بمثابة المدخل لفلسفته الطبيعية، كما تمتد أهميتها إلى أنها تربط بين دراسته للطبيعة والأخلاق وعلم النفس(٢٥) وفى هذا يقول أرسطو: "إن معرفة النفس تعين على معرفة الحقيقة الكاملة، وبخاصة علم الطبيعة، لأن النفس على وجه العموم مبدأ الحياة(٢٦) فالحياة شئ مشترك فى كل الأشياء الحية ومستمرة عبر العمليات البيولوجية المختلفة، وهى موجودة فى كل الأشياء الحية لحفظ الوجود(٢٧) من هنا أكد أرسطو على وحدة النفس، ولم يفصل بين النفس

---

(24) W.D. Ross : Op. Cit., P. 117.

(*) تعددت المواضع التى اهتم فيها أرسطو بدراسة النفس، فدراسته للنفس لم تقتصر على ما ورد فى كتاب النفس الذى يعتبر أهمها وأعظمها وأشملها لآرائه السيكولوجية التى عرض لها. وفى هذا الكتاب يشير أرسطو إلى أنه سوف يبحث بعض الموضوعات الأخرى النفسية فى كتب أخرى، وهى التى جمعت تحت عنوان الطبيعيات الصغرى وعلى رأسها كتاب الحس والمحسوس – ثم فى الذكر والتذكر – ثم فى ثلاثة كتب أخرى تتعلق بالنوم والأحلام – وهى المعروفة باسم فى النوم واليقظة وفى الأحلام–، وفى تعبير الرؤيا – وتأتى بعد ذلك عدة كتب هى أقرب إلى علم وظائف الأعضاء منها إلى علم النفس وهى فى طول العمر وقصره وفى الحياة والموت – وفى التنفس–.

-see:
-M.A. Hammend: Aristotle's Psychology, London, 1902 Intoduction. P. XV.

(25) B.E.R. Lloyd: Aristotle the Growth and Strueture of His Thought, Cambridge University Press, 1977. P. 81.

(26) Aristotle. De Anima, B.1, ch. 402 B5.

(27) S.W. Ross: Op. Cit., P. 130.

والوجود بل جعلها تسكن الجسم، وجعلـها أيضـا حقيقتـه وسـبب الحيـاة فـى كـل المخلوقات الحية[٢٨].

وقبل أن يتناول أرسطو تعريف ماهية النفس وبيان علاقتها بالجسد يعـرض فى البداية بالنقد والتحليل لأهم ما جاء به القدماء فى دراسـتهم للنفـس، والنقطتـان الأساسيتان اللتان عرض لهما أرسطو بالنقد هما فشـل القدمـاء فـى إدراك أن النفـس وحدة بالرغم من أنها ربما تملك قدرات مختلفة. وكذلك فشل القدماء فى فهم علاقـة النفس بالجسد[٢٩]. فالنسبة لفشل القدماء فى إدراك أن النفس وحدة، يذهب أرسـطو فى تحليله لهذا الموقف مـن جـانب القدمـاء إلى أن مـا نقـل إلينـا عـن القدمـاء فيمـا يختـص بـالنفس هـو إجماعـهم علـى أن للنفـس صفتـين جوهريتـين همـا: الحركـة والإحساس، والقائلون بأن النفس مبدأ الحركة مقصرون، لأنهم لا يعينـون نـوع هـذه الحركة: أهى حركة الكيف، أم حركة النقلـة أم حركـة الكـم، ولا يفسـرون التـلازم والاقتران بين النفس والجسد الـذى تـدل عليـه ظـاهرة التحريـك إذ أن كـون النفـس تتحرك والجسد يتحرك معناه أن بينهما صلة ما لا محالة. كذلك يأخذ أرسـطو علـى القائلين بأن النفس مبدأ الحركة أن قولهم هــذا ينطـوى علـى القيـاس فـهم يسـندون الحركة إلى النفس بينما ينبغى أن تسند إلى الإنسان صاحب النفس. فالقول إن النفس تغضب قول فاسد لا يقل فساده عن فسـاد قولنـا إن النفـس تحيـك الثيـاب أو تبنـى البيوت، والأحرى بنا ولا شك أن نتحاشى القول إن النفس تشـفق أو تتعلـم أو تفكـر ونقول إن الإنسـان يفعـل كـل ذلـك بواسـطة النفـس. فـالنفس لا تتحـرك ونقـول إن الإنسان يفعل كل ذلك بواسطة النفس. فالنفس لا تتحـرك حركـة جوهريـة أو ذاتيـة بل تتحرك بالعرض، أى من خلال حركة الإنسان الذى تنسب إليه هـذه النفـس[٣٠].

---

[28] G.E.R. Lloyd: Op. Cit., P. 87.

[٢٩] و. ك. س. جثرى: فلاسفة الإغريق، ص١٥٧ – ١٥٨.

-And See Also:
-G.E.R. Lloyd: Op. Cit. PP. 182- 183.

[30] Aristotle: De Anima, B.1, Ch. 3, 4. 6d. 10.

-See Also:
-D.J Allen: The Philosophy of Aristotle, 2nd – Ed

أما بالنسبة للنقطة الثانية وهى الفشل فى إدراك علاقة النفس بالجسد فيرى أرسطو أن السابقين لاسيما الفيثاغوريين وأفلاطون تحدثوا عن النفس بوصفها شيئا منفصلا عن الجسد تعيش حياة مستقلة بذاتها، والواقع أن النفس ليست وحدة فحسب بل كل كائن حى هو كذلك نفس وجسد معا، لذلك فالقول بنظرية التناسخ يعتبر عبثا، فكل من النفس والجسد يتميز عن الآخر من الناحية الطبيعية. وتعريف النفس ليس هو تعريف الجسد، إن أو تعريف الحياة مماثل لتعريف المادة، ولكن كما يقول أرسطو: تبدو النفس كما لو كان الجسد هو الوسيلة أو الأداة التى تعبر من خلالها حياة خاصة عن ذاتها، وهو يشبه هذا المعنى تشبيها طريفا فيقول: "الحديث عن تناسخ الأرواح فى الأجساد أشبه بالحديث عن تناسخ حرفة النجار فى آلة المزمار، فالصانع الماهر يجب أن يستعمل أدوات صالحة، كذلك النفس ينبغى أن تستخدم أجساما صحيحة"[٣١]. ثم إن الفيثاغوريين وقد تبعهم فى ذلك أفلاطون إلى حد كبير يقولون إن النفس انسجام للبدن أو لأجزاء البدن ويرد أرسطو على هذا بالقول: "أنه حتى لو صح ما يقولون فإن هذا شئ ثانوى لأن الانسجام أو عدم الانسجام تابع لوجود الشئ الذى فيه يحل، فحينئذ لا يمكن أن يكون تحديدا للنفس أن يقال إنها متصفة بصفة ما، ثانوية عرضية وليست بذاتية فى الواقع"[٣٢].

وبلا شك لم ينته أرسطو هنا فى بيـ علاقة النفس بالجسد عند نقده وتحليله لمذاهب القدماء بل تناول هذه العلاقة بصورة أكثر تفصيلا وذلك فى تعريفه للنفس على أنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة[٣٣]. ويقوم هذا التعريف على الثنائية التى تسود فلسفته، أعنى بها فكرة الهيولى والصورة. فكما أنه ثنائى فى تصوره للأشياء من حيث إن كل شئ يتألف من مادة وصورة، فهو ثنائى فى مذهبه فى النفس، فالبدن هو بمنزلة المادة أو الهيولى، والنفس هى بمنزلة الصورة[٣٤].

-Oxford, University Press, London. P. 50.

[31]S.W. Ross: Op. Cit., PP. 131 – 132.

[٣٢] د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠، ص٢٣٦.

[33]Aristotle: De Anima, B. 2, Ch. 1, 412.e25.

[34]G. E. R. Lloyd: Op. Cit.: P. 185.

وفى هذه الثنائية تكون الصورة بمثابة الفعل أو الكمال بينما تكون الهيولى بمثابة القوة، فالنفس من البدن إذا بمثابة الفعل أو الكمال من القوة التى تستكمل به، غير أن الكمال أو الفعل على درجتين: كمال أول، وهو حصول القوة أو الاستعداد فى الكائن الحى إذ أن النفس لا تؤدى وظائفها باستمرار، بل تتوقف بعض وظائفها أحيانا كما فى حالات النوم أو الغيبوبة فالكمال فى هذه الحالة كمال أول. أما الكمال الثانى فهو حصوله بالفعل وتحققها باستمرار، وبهذا المعنى فإن النفس كمال أول مادامت لا تمارس قوتها بالفعل على نحو دائم. أما عن قوله "جسم طبيعى" يخرج الجسم الصناعى، فالنفس من خصائص الجسم الطبيعى وحده ويشترط فى هذا الجسم الطبيعى اكتمال الأعضاء ليكون قادرا على تأدية وظائف النفس تشريحيا وفسيولوجيا. وهذا ما يعنيه بجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة[٣٥].

وإذا كانت النفس هى صورة الجسم الحى، أى قوة الحياة الموجودة فى الجسم، والتى نظم بها الجسم على نحو معين، وأصبح قادرا على القيام بهذه الوظيفة المعينة فإنه ينتج عن ذلك أن النفس والجسم الحى ليسا شيئين متميزين. فكما نعرف أن المركب من الصورة والمادة هو واحد كامل، لأن المادة هى الصورة بالقوة والصورة هى المادة التى بلغت كمالها. إذا ليس هناك مجال للتساؤل عما إذا كانت النفس والبدن حقيقتين متميزتين، فالحقيقة أن هذين الحدين لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، فهما يؤلفان معا حقيقة يمكن النظر إليها من زاويتين مختلفتين من دون أن ينفى هذا إنهما حقيقة واحدة.

وإذا كنا نستطيع أن نقول بأن المادة توجد مستقلة عن الصورة وفقا للمعنى المألوف لهاتين الكلمتين، فالنحاس هو مادة التمثال يمكن أن يوجد فى الحالة الطبيعية من دون الصورة التى يطبعه بها المثال، بيد أن الأمر يختلف تماما بالإضافة إلى الجسم من حيث هو بدن حى. فالبدن لا وجود له من دون النفس التى تهبه صورتها، وتجعله قادرا على القيام بوظائف الحياة، إن المادة لا يمكن لها هنا أن تنفصل عن الصورة. وخلافا لذلك فالنفس لا وجود لها من دون البدن كما أن الصورة لا وجود لها من دون المادة، إذ أن النفس هى الصورة المنظمة التى بها قوام

(٣٥) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص١٧٩.

البدن من حيث هو جسم حى. وقد وقف أرسطو هنا من وجهة النظر التى ترى أنه يمكن للنفس أن توجد من دون البدن حيث يستحيل علينا كما يقول أرسطو تقبل بعث الأموات كما لو كان بإمكان النفس أن تخرج من بدنها لتدخل فيه من جديد[٣٦].

جملة القول إن هذا التعريف السابق للنفس يؤكد على أن النفس هى ما يميز الكائن الحى عن غير الحى والعكس صحيح أيضا، بمعنى أن الحياة هى ما يميز الكائن المتنفس ذو النفس من الكائن غير المتنفس، كما يؤكد هذا التعريف على أن الكائن الحى لا يوجد إلا بشرط توافر جسم هو بمثابة المادة ونفس هى بمثابة الصورة[٣٧].

وفى تعريف آخر للنفس يقول أرسطو: "إن النفس هى ما به نحيا ونحس ونفكر"[٣٨] وهذا التعريف ينصب بالدرجة الأولى على وظائف النفس بالإجمال من نفس نباتية، وحساسة وناطقة، ولا ينبغى أن ننخدع بهذا التقسيم الأرسطى للنفس، لأنه لم يقصد من هذا التقسيم إلا أن هذه وظائف مختلفة تقوم بها نفس واحدة وهو فى هذا يختلف عن التقسيم الأفلاطونى الثلاثى للنفس الذى يقسم النفس إلى نفس (شهوية ونفس غضبية وأخرى عاقلة) فإذا كان أفلاطون يجعل هناك أنواعا ثلاثة من النفوس فإن أرسطو ينظر إليها. باعتبارها وظائ تنسجم عن طريق التصاعد فيما بين بعضها وبعض[٣٩].

وهذه الوظائف هى الوظيفة الغاذية، والوظيفة الحاسة، والوظيفة الناطقة أو العاقلة، ويتكلم أرسطو أيضا عن وظيفة نزوعية وعن وظيفة محركة واللتين يمكن اعتبارهما كأثرين ثانويين للإحساس بقدر ما يستلزم ويستثير الحركة، وأحيانا يدعو أرسطو وظائف النفس هذه أو قواها أجزاء النفس[٤٠]. أما عن القوى الغاذية فهى

---

[٣٦] شارل فرنر: الفلسفة اليونانية. ص١٦١ – ١٦٢.

[٣٧] جان بران: أرسطو الليكيوم، تعريب جورج أبو كسم، قدم له عادل العوا، الأبجدية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق ١٩٩٤. ص١١٠.

[38] Aristotle: De Anima., B."2". Ch.3, – 414B 10 – 15.

[٣٩] د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠م، ص٢٣٩.

[٤٠] جان بران: المرجع السابق، ص١١٠ – ص١١.

أدنى قوى النفس، وشرط الحياة الأولى فى جميع أشكالها لذا فهى مشتركة بين النبات والحيوان والإنسان. ومن مظاهر هذه القوة التغذى والنمو والتوالد[٤١]، فالتغذى يجعل الكائن الحى ينمو فى اتجاه معين حتى يصل إلى غايته الضرورية ويقوى على التماسك والقيام بالذات، والتوالد مظهر من مظاهر رغبة الكائن الحى فى تخليد ذاته ومحاكاة ما هو أزلى[٤٢].

ويتناول أرسطو شرح ماهية التغذى وذلك بعرضه لآراء السابقين عليه فى شأن هذا الموضوع، حيث يذهب إلى أن هناك رأيين فيما يتعلق بالغذاء: الأول يقول إن الضد غذاء الضد فالماء غذاء النار على حين أن النار لا تغذى الماء، ولكن هذا القول لا ينطبق إلا على العناصر الأربعة فيمكن أن يكون أحد الضدين منها غذاء والآخر متغذى. هذا هو الرأى الأول فى الغذاء، أما الرأى الثانى والذى ذهب إليه بعض الفلاسفة فى قولهم إن الشبيه يدرك الشبيه ويتغذى به فكأن الشبيه غذاء الشبيه. ولكى يبين أرسطو أى المبدأين هو الصحيح "الضد غذاء الضد" أم "الشبيه غذاء الشبيه" يبدأ بالفحص عما يعنيه بالغذاء أهو ما يضاف إلى المتغذى أول الأمر أم آخر الأمر، أو بمعنى آخر أهو الغذاء فى صورته المختلفة قبل الهضم، أو فى صورته المتماثلة بعد الهضم؟

ويذهب أرسطو إلى أن الغذاء يمكن أن يقال على المعنيين السابقين، فالضد يتغذى بالضد من حيث أن الغذاء لم يهضم، ولكن من حيث أن الغذاء قد هضم فالشبيه يتغذى بالشبيه[٤٣] ويؤكد أرسطو على أهمية الغذاء لأنه هو الذى يهيئ لهذه القوة من النفس عملها، لذا فالكائن الذى يحرم من الغذاء لا يمكن أن يعيش، كما يعتبر الغذاء فاعل التوليد والنمو[٤٤].

أما عن القوى الحساسة فهى ما توجد إضافة إلى القوى الغاذية لدى الحيوان والإنسان لكنها لا توجد لدى النبات، وإذا كانت القوة الغاذية تقبل المادة

---

[41] Aristotle: De Anima., B.2 – Ch. 4. 415B 25.

[٤٢] د. عبد الرحمن بدوى: المرجع السابق، ص١٨٠.

[43] Aristotle: De Anima., B.2. Ch. 4, 416a 20 – 30.

[44] Ibid., B2 – Ch 4, 416 B20 – 25.

وتدخلها فى تكوين الجسم فإن القوة الحساسة تتصل بالعالم الخارجى وتنقل الصورة خالية من مادتها إلى الداخل(٤٥) ويعرف أرسطو الإحساس بأنه ينشأ عما يعرض من حركة وانفعال. وقوة الحس لا توجد بالفعل، بل بالقوة فقط فهناك إحساس بالقوة وإحساس بالفعل، والإحساس بالفعل يتوقف حتما على حضور المحسوس إذ أن حضوره ضرورى لتتم عملية الإحساس. كذلك ينطبق هذا التمييز على المحسوس، فهناك محسوس بالقوة، ومحسوس بالفعل.

ولن يكون المحسوس بالفعل فى عضو الإحساس إلا عندما تتم عملية الإحساس(٤٦).

ويقال المحسوس على ثلاثة أنواع من الأشياء: نوعين يدركان بالذات، ونوع بالعرض ومن النوعين الأولين أحدهما هو المحسوس الخاص بكل حاسة وأعنى بالمحسوس الخاص ذلك الذى لا يمكن أن يحس بحاسة أخرى ويستحيل أن يقع الخطأ فيه: مثال ذلك البصر حاسة اللون، والسمع حاسة الصوت، والذوق حاسة الطعم، أما اللمس فموضوعاته مختلفة، إلا أن كل حاسة على كل حال تحكم على محسوساتها الخاصة، ولا تخطئ فى أن هناك لونا أو صوتا، بل فقط فى ما وأين الملون، وفى ما وأين المسموع.

هذه إذا هى المحسوسات التى يقا" عنها إنها خاصة بكل حاسة، والمحسوسات المشتركة هى الحركة، والسكون، والعدد، والشكل والمقدار. لأن المحسوسات من هذا الجنس لا تخص أى حاسة، بل تعمها جميعا، ولذلك كانت الحركة المعينة محسوسة للمس والبصر على حد سواء. ويقال هناك محسوس بالعرض إذا أدركنا الأبيض مثلا على أنه "ابن دياريس" فنحن ندرك هذا الأخير بالعرض، لأن الموضوع المحسوس قد اتحد بالأبيض عرضا. ولهذا أيضا فإن المحسوسات الخاصة بكل حاسة، هى المحسوسات بمعنى الكلمة، من نوعى المحسوسات بالذات. وإلى هذه المحسوسات تتلاءم طبيعة جوهر كل حاسة(٤٧). فحاسة اللمس

---

(٤٥) جان بران: المرجع السابق، ص١١١.

(46) Aristotle: De Anima., B."2". Ch. 4, 417. 10 – 20.

(47) Aristotle: De Anima., B.2. Ch. 6. 418a.

تدرك طبائع الجسم الأربع أى الحار والبارد والرطب واليابس، لذلك وجب أن تكون خلوا من أى من هـذه الطبـائع. وتـدرك حاسـة الـذوق طعـوم الأشـياء، ولـما كـانت محسوساتها سائلة وجب أن تكون سائلة بـالقوة، لذلـك لا يتبـين اللسـان الطعـم إذا كان بالغ الجفاف أو الرطوبة. أما حاسة الشـم فتـدرك الروائـح عـن بعـد وتفتقـر إلى وسط، ويحدث السمع من ارتطام جسمين صلبين ارتطاما سريعاً وحادا يصيب الأذن. وتنتقل الألوان إلى العين عن طريق النور وتوافر وسط تمر فيه صورة الشئ المبصر، وإلا امتنع الإبصار وذلك لأن اللون لا يؤثر فى العين بل فى الوسط الـذى يلاقيـها فيصـل بينها وبين الشئ المبصر[٤٨].

الحس المشترك:

رأينا أن كل عضو حسى من الأعضاء السابقة له نطاق من الصفـات الحسـية ترتبـط بـه كموضوعـات يختـص بـها. فـالأصوات لا تدركـها إلا الأذن، والألـوان لا تدركها إلا العين، وهكذا. ولكن هنـاك موضوعـات للإحسـاس تـدرك باشـتراك هـذه الحواس، خاصة حاسة البصر واللمس. وهكذا يبدو أننا نـدرك الحجـم والشـكل إمـا عن طريق اللمس أو الرؤية. والعدد ندركه عن طريق هذين أو عن طريق السمع كذلك. بهذا يختلف الحس المشترك عن الحواس الأخرى فى أنـه يـدرك الصفـات المشـتركة بين المحسوسات، كذلك يمـيز المحسوسـات المختلفـة مـن كـل جنـس بعضـها عـن بعض. فيميز الأبيض من الأسود فى داخل اللون، وأخـيرا نسـتطيع بـهذا الحـس أن ندرك أننا ندرك، أى أنه هو الذى يجعلنا نشعر بأننا نحس. فلو اقتصـر الأمـر علـى الحواس الخمس لرأينا وسمعنا دون أن نشعر بأننا نرى ونسـمع. مـن هـذا يتضـح أن الحس المشترك ليس مجرد انفعال وإنما هو انفعال مصحوب بـالإدراك وبذلـك يكـون أول خطوة فـى طريـق التفكـير. وهـذا الحـس مركـز القلـب، لأن الإحسـاس يشـترط والحرارة، والقلب هو الذى يوزع الحرارة مع الدم فى أطراف الجسم[٤٩].

---

[48]Ibid., β.3. Ch.1. 424B.20 – 30.

[49]Ibid., B.3. Ch.2. 425B – 456B.

المخيلة:

بعد أن استعرض أرسطو وظائف الحس المشترك، وأشار إلى دوره فى عمليات الإدراك الحسى، ينتقل إلى البحث فى الخيال وموضوعه. فيقول: "إن الإحساس يترك آثارا تبقى فى قوة باطنة نسميها المخلية، ولهذه القوة القدرة على استرجاع هذه الآثار وإدراكها فى غيبة المحسوس". فالخيال عند أرسطو إذا ليس إحساسا، ولا معرفة عليمة، ولا حدسا عقليا. كما أنه ليس فكرا وليس مركبا أو خليطا من الإحساس والفكر، ولكنه متضمن فى الإدراك الحسى مسبقا. كما أنه نتيجة له فضلا عن أنه يمكن أن يكون صحيحا أو زائفا[٥٠].

ويميز أرسطو بين التخيل وغيره من القوى الإدراكية، فيذكر أنه قوة تختلف عن قوة الإحساس من عدة وجوه أهمها: أن المحسوسات توجد ماثلة أمام الحاسة بينما المخيلة تتمثل موضوعاتها سواء كانت ماثلة أمامها أم لا. كما أن الحاسة لا تخطئ فى إدراك موضوعها الخاص.فلا تخطئ العين مثلا فى إدراك الألوان، أو الأذن فى إدراك الأصوات إلخ.. أما الخيال فكثيرا ما يتطرق إليه الخطأ. ورغم هذا التباين بين الخيال والحس إلا أن أرسطو يصر على القول: "إن الخيال هو حركة أو انفعال ناجم عن تحرك قوة حساسة ما بالفعل". ويبدو من هذا القول أن القوة الحساسة تلك إن هى إلا الحس المشترك، وهذا التأويل يذهب إليه كل من ابن رشد قديما وروس حديثا، فتكون المخيلة بحسب هذا التأويل الذى تدل عليه عدة نصوص فى كتاب الذكر والتذكر على أنه فرع للحس المشترك الذى يدعوه أرسطو فى هذا الكتاب قوة الحس الأصلية أو الأولى[٥١]. ويختلف التخيل كذلك عن التفكير، إذ أن التفكير أى الحكم على الأشياء لا يتعلق بالإرادة، بينما صور التخيل تخضع

---

[50] Aristotle: De Anima., B3 Ch3. 427B.

وأيضا د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، جـ٢ ص١٤٩.

[51] Aristotle: On Memory and Reminisence, Trans. by: Bearn, in "Great Books of the Western World", Voll. Viliam Benton, Publisher's Encyclopaedia, inc., U.S.A. 1959. 45a. P. 690.

للإرادة، فنحن نعرفها ونتمثلها ونسترجعها بإرادتنا، والتخيل قد يكذب في موضوعات الحس الخاصة، بينما قد تصدق هذه الحواس[٥٢].

الذاكرة:

لا تختلف الذاكرة عن المخيلة إلا في نسبتها إلى الزمان الماضي، إذ أن عملها محصور في بعث الصور إراديا وإعادة تركيبها من جديد بأشكال مختلفة تلقائيا كما يحدث في الأحلام[٥٣]. والذاكرة عند أرسطو قد تؤدي وظيفتها عفوا، وقد تستحثها الإدارة، ويسمى هذا النوع تذاكر، وهو خاص بالإنسان لأنه يستلزم التفكير.

وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التي صاحبت الإحساس وبالحركات البدنية أيضا، وهذه وتلك سلسلة يتبع لاحقها سابقها على حسب قوانين معينة، فالذكر والتذكر متوقفان على تداعي أو ترابط الصور والحركات، وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول فإن كلا منهما يذكر بالآخر، وإما ناشئة بالعادة، وهو الأغلب وفي هذه الحالة يكون اللاحق إما شبيه السابق أو ضده، وكلما تكرر التداعي توقفت العلاقة بين الطرفين، فتنتقل من الواحد إلى الآخر عفوا بفعل المادة وأحيانا تنشأ العادة من غير تكرار متى كان الإحساس قويا أو اهتمامنا به شديدا[٥٤].

القوى العاقلة:

يتميز الإنسان من بين جميع الموجودات في الفلسفة الأرسطية بأنه وحده هو الذي يعقل، ولعل أرسطو أراد بهذا الرد على القدماء الذين سووا بين الحيوان والإنسان من حيث الإدراك[٥٥] والعقل الإنساني كصفحة بيضاء، حيث إن الإنسان لا يولد مزودا بأفكار فطرية كما قال سقراط وأفلاطون، ومن هنا فلا مجال في الفلسفة الأرسطية لما يسمى بالتذكر ولكن كل ما هناك هو الاستعداد للمعرفة فحسب[٥٦].

---

[٥٢] د. ماجد فخري: أرسطو المعلم الأول، ص٦٩ – ٧٠.

[٥٣] د. محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص١٨٢.

[٥٤] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٦٢ – ١٦٣.

[٥٥] د. محمد علي أبو ريان: المرجع السابق، ج٢ ص١٥٥.

[٥٦] د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠ ص٢٤٧.

والعقل مفارق، بمعنى أنه ليس له عضو بعينه، وهذه المفارقة تفسر كيف أن انفعاله يختلف عن انفعال الحس، إذ أن الحس لا يستطيع الإدراك بعد التأثير العنيف، أما العقل فهو على العكس من ذلك يستطيع بعد تعقل موضوع شديد التجرد أو المعقولية أن يتعقل موضوعات أدنى من ذلك. ولعل السبب راجع إلى أن الحس يتحد بالعضو الحاس فيتأثر بفعل الشئ منه، بينما العقل مفارق لكل عضو، وغير منفعل انفعالا طبيعيا كالحس[٥٧].

والعقل يدرك الماهيات مباشرة، ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس الذى هو مدرك الجزئيات بأعراضها، فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعا، ولكن باختلاف: فهو يدرك ماهية الماء ويدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء[٥٨] والعقل باعتباره مدركا للماهيات فى أنفسها يسمى عقلا نظريا، فإذا على الجزئيات بأنها خير أو شر فحرك النزوع إليها أو النفور منها سمى عمليا. والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك الملاذ أو المؤلم فى حقيقته المتشخصة، والعقل العملى يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهما معقولان كالحق والباطل[٥٩].

ولما كان العقل بالقوة، فلابد من شئ بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطبع بها العقل، فيخرجه إلى الفعل أجل يجب أن يكون فى النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المرة وبين العلة الفاعلية التى تحدث الصور فى المادة، وفى الواقع نجد فى النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث إنه يصير جميع المعقولات ومن وجهة أخرى العقل المماثل للعلة الفاعلية لأنه يحدثها جميعا، وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة فى الظلمة إلى ألوان بالفعل[٦٠].

---

[57]Aristotle: De Anima., B.3. Ch4.429a 10 – 24.

[58]Ibid., B.3.ch4. 429a 10 – 24.

[59]Aristotle: De Anima., B3. Ch. 7. 431 B. ff.

[60]Ibid., B.3. Ch. 435a. 10 – 2.

معنى هذا أن أرسطو يميز بين نوعين من العقل: عقل منفعل، وعقل فاعل كما دعاه الشراح فهذه الكلمة فاعل لم يستخدمها أرسطو ولكنها تعبر جيدا عن فكره. إن العقل المنفعل نوع من وعاء يأخذ المعقولات من الإحساس والشكل متحدا بها مع بقائه سلبيا فهو لا يستطيع تعقل شئ دون العقل الفاعل الذى يفعل المعقولات أى يصيرها من القوة إلى العقل كما ذكرت ذلك سابقا[11] أما عن طبيعة هذا العقل فهى فعل خاص وهو فى تعقل دائم، الأمر الذى يجعله أقرب شئ إلى العقل الإلهى، وقد أدت أقوال أرسطو الغامضة فى العقل إلى اختلاف المفسرين فقد ذهب الإسكندر الأفروديسى فى القرن الثالث الميلادى إلى الرأى الذى يميل إلى تأليه هذا العقل فوجد بينه وبين عقل الله محرك السماوات الذى هو دائما بالفعل. أما ثامسيتوس فى القرن السادس الميلادى فقد تمسك بعبارة أرسطو التى يذكر فيها أن العقل الفعال والعقل المنفعل كلاهما موجود فى النفس الإنسانية.

"ينبغى أن نميز فى النفس ذلك التمييز الموجود فى الطبيعة بين المادة التى هى وجود بالقوة وبين العلة والفاعل الذى يحدد هذا الوجود ومثل هذا التمييز نجده فى الفن والمادة التى تستخدم فيه".

وقد ترتب على هذا الاختلاف فى طبيعة العقل الفعال اختلف آخر فى علاقته بباقة قوى النفس الأخرى ونشأت نتيجة لذلك مشكلة بقيت تنتظر حلا على مدى تاريخ الفلسفة القديمة وفى العصور الأخرى[12].

هكذا يتضح لنا من تفسير أرسطو للنفس "وقواها"، أن الإنسان إذا كان يشارك النبات والحيوان فى القوى الغاذية والقوى الحساسة، إلا أنه يتميز بالعقل الذى هو ملكة التفكير والفهم. ولعل ما قدمه أرسطو عن العقل يثير صعوبة تكمن فى قوله بالعقل الفعال، فهو من ناحية يقول إن لك معرفة مرتبطة بمعرفة حسية، بينما نجده من ناحية أخرى يقول إن المعرفة صادرة عن صور عقلية، وإن مصدر هذه الصور العقلية صورة خالصة أى عارية عن كل مادة. فنحن فى هذه الحالة سنضطر إذن إلى أن نجعل هذا العقل من ميدان آخر يختلف تمام الاختلاف عن ميدان

---

(11) جان بران: أرسطو والليكيوم ص١١٣ – ١١٤.

(12) د. أميرة حلمى مطر: المرجع السابق ص٣٣٢.

العقل، والنتيجة التى تستخلص من هذا مباشرة هى أن هذا العقل الفعل عقل عال لا صلة له مطلقا بالمحسوس، وعلى الرغم مما هنالك من صعوبة فى تصور هذا التصاعد بين هذا العقل المنفعل والعقل الفعال، وفى إمكان هذا الاتصال بين الصورة الخالصة وبين الصور الحسية، فهناك إلى جانب هذا مسألة رئيسة هى مسألة اتصال العقل الفعال بالجسم. فقد رأينا أن أرسطو يقول إن لكل جسم نفسه الخاصة وأنه لا مجال للتفرقة إطلاقا بين الجسم وصورته أو بين الجسم وبين النفس الحالة فيه. ولكننا نجد هنا أن هذا العقل الفعال قد أصبح ينتمى إلى نوع آخر من الوجود لا يمكن أن يتصل بالجسم وذلك لأنه صورة خاصة، فكيف يتم إذن الاتصال بين هذه الصورة الخالصة، وبين الجسم المادى(٦٣) هذا ما سوف نتعرف عليه حين الحديث عن الخلود عند أرسطو.

ثانيا: غاية الوجود الإنسانى

إن السؤال عن مهمة الإنسان، ووظيفته وغاية وجوده الذى رآه سقراط بصورة واضحة ومن بعده أفلاطون هو مفتاح ميدان الأخلاق فى فلسفة أرسطو. فالخير الأقصى كما صوره أفلاطون هو جوهر متعال له وجود لا يتأثر بحدود الزمان والمكان وهذا يجعل من الأخلاق صورة ميتافيزيقية أقرب منها إلى الحياة الواقعية حيث إن الفيلسوف الحق هو وحده الذى يستطيع أن يعرف ما هو السلوك السليم ولم كان سليما بينما لا تستطيع التجربة أن تعلمه، طالما أن وقائع التجربة لا تتضمن الحقيقة ذاتها، بل مجرد صورة مشوهة لها. هذا هو الاعتقاد الذى انتهى إليه أفلاطون كما يقول أرسطو عن طريق التأكد الذى وضعه سقراط عن أهمية التعريف فى ميدان التصورات الأخلاقية. لقد كان أفلاطون يرغب الاعتقاد فى حقيقة موضوع التعريفات، لكنه لم ير شيئا ثابتا بما فيه الكفاية فى عالم الحركة والإحساس ولهذا اضطر إلى الاعتقاد فى وجود جواهر لا تتغير فيما وراء العالم. وهكذا أنزل أرسطو الأخلاق من السحب العالية واستقر بها فى وقائع الحياة اليومية(٦٤).

(٦٣) د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ص٢٥٠.

(٦٤) و. ك. س. جثرى: الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو ص١٦٤ – ١٦٥.

وإذا كان تصور أفلاطون لمعنى الحياة الإنسانية وغرضها يرتبط بنظرته إلى النفس الإنسانية على أنها ذات طبيعة إلهية فى جوهرها وأنها تستطيع عن طريق التهذيب والتدريب أن تشارك العقل الآلهى. فإن أرسطو ينظر إلى النفس الإنسانية كما ذكرت سابقا على أنها صورة ذات درجة عالية من النمو لقوة الحياة التى يمكن مشاهدتها من المراحل الدنيا من النمو فى النبات والحيوان. ويتفق تصوره عن الغاية أو الخير للحياة الإنسانية مع تلك النظرة. فكل شئ حى يجد غايته من النشاط الكامل لقوى الحياة التى تخصه. وقوى الحياة الخاصة بنبات تتكون من النمو والتغذى والإنتاج. والحياة الفاضلة بالنسبة للنبات تتكون فى الإعداد الكامل لهذه القوى. والقوى المميزة للنفس الإنسانية هى العقل. وفضيلة الحياة الإنسانية يجب أن تتكون لا فى استعمال هذه القوى التى يشارك فيها مع النبات والحيوان ولكن فى التمرين على الصورة الأكثر كمالا للقوى العقلية التى تخصه كإنسان. ونتيجة لهذا ذهب أرسطو إلى أن الغاية الصحيحة للوجود الإنسانى تقوم على تحصيل ما تعتمد عليه سعادة الفرد والجماعة، وهذه الغاية هى حياة ذات نشاط نبيل يدعو أحسن القوى لكى تعمل وفق الإنسانية وهذه الحياة يمكن أن يحياها الناس الفضلاء فقط[٦٥].

والسؤال الأساسى عن الحياة الفاضلة التى هى غاية الوجود الإنسانى يقتضى تحديد معنى الخير والفضيلة، وكيف يمكن اكتسابهما؟ وفى سبيل هذا يذهب أرسطو فى بداية كتاب الأخلاق النيقوماضية إلى أن كل فن، وكل فحص عقلى، وكل فعل يرمى إلى خير ما على أنه غاية له. فإذا كان هناك عدد كبير من الأعمال المختلفة فهناك أنواع كثيرة من الخير الأعظم الذى لا يتعلق بشئ آخر غير

---

[65]See:

-Frank Thilly : A History of Philosophy, P. 113.

-Henry Sidgwick: Out lines History of Ethics., P. 55.

-وأيضا م. تايلور: الفلسفة اليونانية مقدمة ص١٤٦.

ذاته، والذى ننزع إليه خاصة من أجل ذاته، وننزع إلى كل ما تبقى من أجلـه. هـذا الخير الأعظم هو السعادة وبأملنا أن نصبح سعداء(٦٦).

هكذا يحدد أرسطو معنى الخير أو السعادة بأنه هو الشئ الذى تهدف إليـه جميع الأشياء والهدف أو الغاية مبدأ هام من المبادئ العاملة للفلسفة الأرسطية فقد مر بنا فى الحديث عن طبيعة الإنسان كيف أن كل موجود لـه غايتـه المحـددة. بالملائمة والحصول على هـذه الغايـة هـو وظيفتـه الخاصـة، كما رأينا فـى تحليله لتركيب أجسام الحيوانات كيف أن لكل عضو غاية أيضا طبع ملائما لها. لذا قـام أرسطو علـى نحـو منـهجى بتحديد ما يعنيـه بـالمصطلحين: "غايـة أو هـدف" و"خير"(٦٧).

إن الغاية التى يشير إليها أرسطو هى الغاية القصـوى لجميـع الأفعـال، أى مالا تعد وسيلة لبلوغ غاية أبعد، ولكنـها بمثابـة الشئ الذى يبتغـى كـل شئ مـن ورائه. وكى يصور أرسطو ما يعنيه ذكر مثلا عن صناعة اللجام. وقـال إن هـذا الفعـل لا يعد غاية فى ذاته، ولكنه وسيلة تهدف إلى الارتقاء بعملية ركـوب الخيـل. ولكـن ركوب الخيل ليس هدفا نهائيا أيضا، ولكنـه بـدوره وسـيلة ترمـى إلى الانتصـار فـى الحرب.

ويستعين أرسطو بهذه الأمثلة لبيان الد ق بـين الوسـيلة والغايـة ويقـول إن الغاية التى يشير إليها هى الهدف النهائى، والذى لن يكون ألبتـه وسـيلة للاهتـداء إلى هدف أبعد(٦٨).

وعن تحديد معنى الخير يرى أرسطو أن الغالبية العظمى من البشـر متفقـون على اسمه، لأن الجميـع يتحدثـون عنـه علـى أنـه السـعادة، ويعتقـدون أن الحيـاة الصالحة أو العمل الصالح مساوية تماما لأن تكون سعيدا، لكن أصحاب هذا المذهـب

---

(66) Aristotle: Nicomachean Ethics., Trans by: D. Ross, at Great Books of the Western World, vol. 9, Ed by:- R.M. Hutchins, Benton Publisher, chicago, 1952. B1. Ch1. 1098 a11 – 17. P. 335 – 336.

(67) E. Zeller: Outlines. P. 189.

(٦٨) بيرتون بورتر، الحياة الكريمة. الجزء الثانى ص٢٣، ٢٤.

الذى يرى أن الخير هـو السـعادة لا يفصلـون بـين حيـاة الفضيلـة والسـعادة، فكـان الفاضل والسعيد عندهم سواء. لكن هؤلاء يختلفون فى ماهية السعادة: فالعامـة تزعـم أن السعادة عبارة عن الغنى أو الثروة أو الجاه، بينما يزعم بعض الخاصة (كأفلاطون وأصحابه) أن جميع هذه الأشياء ليست خيرا بذاتها، بل هـى تسـتمد خيريتـها مـن مبدأ أسمى للخير قائم بذاته، وأن هذا المبدأ هو أساس كل خير آخر(٦٩).

وينتقد أرسطو مذهب العامة فى السعادة الذين يقرنون الخير باللذة والبهجة حيث إنهم لا يتطلعون إلى ما هو أسمى من حياة المتعة وسوف يتناول الباحث موقف أرسطو بصورة أكثر تفصيلا من أصحاب مذهب اللذة فيما سـوف يـأتى مـن الحديـث عن غاية الوجود الإنسانى، أما الذيـن يـرون أن السـعادة فـى الشـرف والمجـد فـإن أرسطو يرد عليهم بقوله: "يبدو من السطحية أن يكون الخير الـذى نسـعى إليـه هـو الشرف والمجد، ما دام أنه يتوقف على المنعمين به أكثر مـن توقفـه علـى مـن ينعـم عليه به.." فى حين أن الخير يجب أن يكون شـيئا ملائمـا لمـن يمتلكـه وليـس مـن السهل تجريده عنه، وفضلا عن هذا، فإن ما يدفع الناس إلى السـعى وراء الشـرف، يبدو أنه ليؤكدوا لأنفسهم ما عندهم من مواهب ذاتية، وهـم علـى الأقـل يسـعون لأن يكرمهم أناس من ذوى الرأى وأشخاص يعرفونهم، أعنـى يرغبـون لأن يكرمـوا علـى أساس من الفضيلة عند الاختبار أنها عاجزة تماما عن أن تكون الغاية(٧٠).

أما الذين يرون أن الخير والسعادة فى الجاه وجمع المـال فإنـه مـن الواضـح كما يقول أرسطو أن الجاه ليس الخير الذى ننشده، لأنه خير فقط علـى اعتبـار أنـه مفيد، ووسيلة لشئ آخر، وليس وسيلة أو غاية نهائيـة كمـا الحـال بالنسـبة للخـير المنشود. وإذا كان هذا هـو حـال العامـة مـن النـاس والجمـهور فـإن بعـض الخاصـة (أفلاطون وأصحابه) الذين يرون أن جميع الأشياء تسـتمد خيرهـا مـن الخـير الكلـى الذى هو أساس كل خير، فليس يجدى فى شئ لتحديد الخير الأسمى الذى نبحـث عنه أولا لأن جميع الفضائل تصبـح خـيرة، نسـبة إلى هـذا الخـير الكلـى وحسـب.

(69) Aristotle: Nicomachean Ethics, B.1. Ch.2. 1095b – 5. 335p.

(70) Ibid., B."1", ch.3. 1095b. 7 – 10. P. 336.

فيستحيل أن يكون ثمة أشياء خيرة بذاتها عداه، كالمعرفة والفضيلة والجاه .. إلخ. بل يستحيل أن يكون ثمة أشياء خيرة أصلا، ما دام جوهر الخير فيها واحدا، وهو ما تنكره المشاهدة، إذ يبدو من أمر الخير أنه يختلف باختلاف الحال الذى يطلب فيها. فليس يجدى المرء الإلمام بالخير الكلى شيئا فى تحديد الخير الجزئى فى حال من الأحوال، أو لفعل من الأفعال الخاصة أو أن الخير هو ما من أجله يطلب أى شئ آخر. فهو فضيلة الشئ أو ميزته الخاصة، التى ترتبط بوظيفته أو طبيعته الخاصة، لذلك لم يكن ثمة خير واحد، كما يزعم أفلاطون، ترد إليه جميع الأفعال الخيرة، بل عدة خيرات خاصة بالإنسان ومرتبطة بطبيعته كحيوان عائل مريد، هى الفضائل العملية والعقلية التى يفصح عنها علم الأخلاق[71].

وبعد أن تعرفنا على مفهوم السعادة فى فلسفة أرسطو الأخلاقية، ينبغى أن نعرض الآن لموقفه من أصحاب مذهب اللذة الذين يرون أن اللذة هى السعادة ولقد سبقه أفلاطون فى نقد أصحاب هذا المذهب ولكن هل استفاد أرسطو من موقف أفلاطون بشأن أصحاب مذهب اللذة هذا ما سوف نراه الآن.

موقفه من نظرية اللذة:

يختلف موقف أرسطو من اللذة عن موقف أفلاطون الذى تحدثنا عنه سابقا، لأن أرسطو لا ينكر الصلة بين السعادة واللذة، ويرد على أن أفلاطون الذى اعتبر اللذة شرا من بعض الوجوه، أن طلب البشر للذة مظهر من مظاهر طلبهم للحياة، لكن لا يعنى هذا أن اللذة هدف أو غاية إنسانية واحد ذاتها، بل هى الثمرة الأزمة لمارسته الإنسان قواه الطبيعية، أو الكمال الذى يقترن بممارسة قوة من قوى النفس لوظيفتها الخاصة والحياة التى تخلو من جميع أشكال اللذة يستحيل أن تتصف بالسعادة[72].

وإذا كان أرسطو ينتقد موقف أفلاطون، لكنه يوافق فلاسفة اللذة على أن البشر جميعا يطلبون اللذة، ويتجنبون الألم، لدرجة أنه يقرر أن ثمة نوعا من التكافؤ بين الحياة واللذة، ويقول أرسطو أنه لمن التناقض أن نتصور وجود كائن يقبل على

---

[71] Aristotle: N.E., B.1. Ch.4. 1096 a – 6 – 7.P337.

[72] د. ماجد فخرى: أرسطو: المعلم الأول، ص١٣٤.

الألم. ويعزف عن اللذة، لأن جاذبية اللذة تتمتع بضرب من الوضوح أو البداهة، كأنما هو قانون الهوية فى مجال السلوك[٧٣].

ويصف أرسطو طبيعة اللذة بأنها عرض، أو علاقة تصاحب حالة جسمية، فاللذة تجمع بين الناحية الإدراكية والناحية التحريكية، فهى تشترك فى الصفة الإدراكية من حيث إنها فعل أو تحقيق لفعل، ومن حيث إنها خارجة عن الزمان، لأنها حاضرة حضورا مستمرا على النحو الذى ينظر به أرسطو إلى الإنصار على أنه شئ حاضر باستمرار.

وهى تشارك من ناحية أخرى فى الصفات التحريكية من حيث إن أساس كل لذة الميل أو الشهوة كما يقول أرسطو فالميل عنده هو الأصل والأساس فى كل لذة، بل الميل إلى تحقيق الفعل هو كل شئ، وليست اللذة فى الواقع إلا شيئا مضافا وملحقا بالفعل، ولا تكون جوهر الفعل، وما يقصده الإنسان جوهريا هو تحقيق الفعل، أما عرضيا فيقصد تحقيق اللذة. فاللذة إذا تكمن طبيعتها فى كونها شيئا مضافا للفعل، والمهم هنا أن الأصل هو الفعل أو الرغبة فى تحقيق الفعل، فإذا ما تحقق الفعل، وكان تحققه موافقا للطبيعة، أنتج ذلك اللذة، كصفة تتوج جميع الأفعال، وإذا لم يتفق مع غاية الطبيعة، أنتج ذلك ألما، وباعتباره ملحقا أو صفة تتوج الفعل فى هذه الحالة[٧٤].

ويرى أرسطو أن الفلاسفة مختلفون كل الاختلاف بصدد اللذة، فبعضهم يرى فى اللذة المادية منتهى السعادة، وبعضهم الآخر يرى السعادة فى الهروب منها وفى احتقارها، لكننا لا يمكن أن نعد اللذة فى ذاتها خيرا لأن هناك أشياء كثيرة خيرة غير مصحوبة باللذة وكثيرا ما يسعى الإنسان الفاضل إلى أشياء لا يترتب عليها لذة، بل على العكس قد تسبب ألما لذلك فينبغى أن تقترب اللذة بالعقل والحكمة كما يقول أفلاطون. ومن جهة أخرى فإن استبعاد اللذة نهائيا فيه كثير من المبالغة لأن من الطبيعى أن يتجه الإنسان إلى اللذة ويبتعد عن الألم.

---

(٧٣) د. فؤاد زكريا، المشكلة الخلقية، ص١١٧.

And See Also: ARISTOTLE: N.E, B.11. Ch.1. 1172B.

(٧٤) د. محمد عبد الرحمن بدوى، أرسطو، ص٢٥٢.

ويرجع اختلاف اللذات فيما بينها إلى تفاوت الأعمال في الخير والشر، فاللذة مصاحبة للعمل الإنساني، لأن الإنسان عادة يشعر بلذة عند إتمامه لعمل ما، لذلك فقيمة اللذة مقرونة بالعمل الذى تصاحبه، والناس تختلف فى تقديم لها، فمن اللذات ما هو حقيقى وطبيعى ومنها ما هو فاسد ومزيف بحسب نوع العمل الذى تقترن به، ولكن لما كان أسمى الأعمال المناسبة لطبيعة الإنسان هى النظر العقلى كانت أسمى أنواع اللذة هى اللذة المصاحبة للنشاط العقلى(٧٥).

(٧٥) د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص٣٤٤.

تعقيب

مما سبق عرضه يمكن استخلاص أهم النتائج الآتية:

١-اهتم أرسطو اهتماما بالغا بالإنسان وقضاياه الأساسية وكان فى هذا متأثرا إلى حد ما بالفلسفة الأفلاطونية ، فالدارس لفلسفة أرسطو يجد أنه قد تناول الطبيعة الإنسانية وغاية الوجود الإنسانى.

٢-إن ما قدمه أرسطو حول تحليل قوى النفس الإدراكية يعد بمثابة المحاولة الأولى التى تناولت العلاقة بين النفس والجسد بمنظور معرفى، حيث طرح أرسطو قضية المعرفة وأفاض فى الحديث عنها بإسهاب واضح.

٣-لعل ما قدمه أرسطو فى تحليله لقوى النفس الإدراكية هو من أهم ما يميز الإنسان عن بقية المخلوقات الأخرى التى تحيا معه فى هذا العالم صحيح أن الإنسان يشترك مع بقية الموجودات فى النفس النباتية والنفس الحيوانية إلا أنه يتميز عنها بالنفس الناطقة التى تفصلها عن بقية هذه الموجودات وهذا ما لم يتضح للسابقين عليه.

٤-قدم أرسطو فى دراسته لغاية الوجود الإنسانى دراسة أخلاقية أكثر واقعية من الفلسفات السابقة عليه فالإنسان لا يمكن بأى حال من الأحوال أن ينفصل عن هذا الواقع الذى يعيشه وهذا ما أدركه تماما أرسطو لذلك جعل دراسته لغاية الوجود الإنسانى مرتبطة بواقعه المعاش على عكس أفلاطون الذى جعل الإنسان يهيم فى عالم المثل.

٥-إن مفهوم السعادة عند أرسطو ارتبط بعدة مبادئ أنكرتها الفلسفة الأفلاطونية لا سيما مبدأ اللذة فلقد أتاح أرسطو للذة دورها فى الحياة ولكنها لابد أن تكون مشروطة بشروط معينة قائمة على تحقيق الفعل.

٦-يستطيع الدارس لفلسفة أرسطو أن يلاحظ مدى الارتباط بين النفس والجسد أو بين الصورة والمادة لذلك فليس بالإمكان الحديث فى فلسفة أرسطو عن قضية المصير الإنسانى نظرا لأنه طبقا لما أقرته الفلسفة الأرسطية.لا صورة بلا مادة ولا مادة بلا صورة لذلك يستحيل من واقع فلسفة أرسطو الحديث عن خلود النفس بعد موت الجسد.



الخــاتمة



يمكن إجمال أهم النتائج التى انتهينا إليها من هذه الدراسة فى النقاط الآتية:-

١- تعد قضية نشأة الإنسان، ومحاولة التعرف على ماهيته وطبيعته الحقيقية من القضايا الأساسية التى شغلت تأمل وتفكير شعراء وفلاسفة العصر الهللينى. وقد حاولوا جاهدين إعطاء تفسيرات مختلفة لبداية نشأة الإنسان ووصف طبيعته.

٢- رد شعراء المرحلة الأسطورية أصل الإنسان ونشأته إلى الماء والطين وذلك بفضل وإرادة الإله زيوس، ولعل هذا القول من جانب الأساطير اليونانية كان على درجة عالية من التشابه مع الأساطير الشرقية القديمة.

٣- ربطت الأسطورة اليونانية القديمة بين قضية نشأة الإنسان وبين مكانته، فحقيقة نشأة الإنسان كما صورها هؤلاء الشعراء جعلت من الإنسان كائنا متميزا فى هذا العالم. ووصل هذا التفرد الإنسانى إلى حد أن أصبحت صفاته الاجتماعية والأخلاقية معيارا لغيره من الظواهر الطبيعية، وتصرفات وأفعال الإله.

٤- لعبت قضية نشأة الإنسان دورا هاما فى حياة وأفعال اليونانى القديم وهذا إذا كان لم يتضح فى أشعار هوميروس وهزيود، إلا أنه من السهل معرفة ذلك من خلال أشعار أورفيوس فالطبيعة الثنائية للإنسان كما صورها أورفيوس انعكست على تفكير اليونانى القديم حين اعتقد بأنه يملك جانب خير (النفس) وجانب شرير (الجسد) ومن الواجب أن يتغلب الخير على الشر أى "النفس على الجسد" ومن هنا نشأت العبادات والنحل السرية وانتشر السلوك العلمى بين الناس داخل الجماعات المختلفة.

-اتخذت قضية نشأة الإنسان وطبيعته اتجاها مغايرا إلى حد ما عند الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط، صحيح أنهم استعاروا فى تفسيرهم لنشأة الإنسان ببعض الأساطير، إلا أنهم قالوا بالتطور كقانون يحكم تلك النشأة، وكذلك العدالة، وذكرة التكيف والبقاء للأصلح. وهذه كانت لها أصداؤها الواسعة والتى ظهرت فيما بعد عند رواد نظريات التطور فى العصر الحديث، بالإضافة إلى هذا أن آراءهم كانت بمثابة المحاولات الأولى للخروج من التفسير الأسطورى لنشأة الإنسان وقضايا العالم الطبيعى إلى حد ما.

٦- عالج أفلاطون قضية نشأة الإنسان من خلال الغاية الواضحة فى العالم الطبيعى، كما وصف أعضاء الجسم الإنسانى وربط بين كل عضو من هذه الأعضاء والغاية التى من أجلها وجد. ولعل أفلاطون من أوائل الفلاسفة الذين تناولوا نشأة الإنسان بالمزيد من التفصيل خاصة فى وصفه لنشأة النفس وكيفية إنزالها فى الجسم. وقد لعبت الثنائية الإنسانية دورا هاما فى فلسفة بأسرها، بل يمكننا القول إن نظريته فى النفس كانت أساس فلسفته المثالية.

٧- ارتبط البحث فى قضية نشأة الإنسان عند فلاسفة العصر الهللينى بعديد من الموضوعات الهامة التى بدت لديهم متلازمة مع هذه القضية منها قضية غاية الوجود الإنسانى ومصير الإنسان فى العالم الآخر والحرية الإنسانية والمسئولية الخلقية.

٨- أكدت الفلسفة الهللينية بوجه عام على أن للوجود الإنسانى هدفا وغاية يسعى الإنسان دائما إلى بلوغها ونيلها، فالحياة الإنسانية ليست عبثا بل إن أفعال الإنسان تهدف إلى غاية. وقد كان هناك اتفاق عام بين فلاسفة العصر الهللينى على أن هذه الغاية هى السعادة، لكن لعل الخلاف بدا واضحا حول تحديد مضمون السعادة.

٩- إن أول مضمون للسعادة الإنسانية وكيفية الوصول إليها هو ما ارتبط بالطقوس والعبادات المختلفة عند النحلة الأورفيه وسيلة للخلاص، وتابعهم فى ذلك فيثاغورس الذى أضاف إلى هذه الطقوس المعرفة النظرية وجمع بين التطهير والخلاص، ونادى بذلك أيضا أمبادوقليس. ومما هو جدير بالذكر أن مفهوم السعادة الذى ارتبط بالخلاص والتحرر من سجن البدن وعجلة الولادات المتكررة للنفس الإنسانية لدى هؤلاء كان قائما على اعتقادهم بالطبيعة الثنائية للإنسان. كما ينبغى الإشارة إلى أن هذه النظرة للسعادة والسبل المؤدية إليها لم تكن تعنى السعادة فى هذا العالم الدنيوى بل السعادة فى العالم الآخر كنتيجة للخلاص والتحرر من سجن البدن حيث تصعد النفس إلى مكانها الأسبق بجوار الآلهة. ولقد تفاعلت العقلية اليونانية مع هذا المفهوم اللأمادى للسعادة ونشأة العبادات والنحل السرية.

١٠- تمثلت السعادة وجوهرها عند الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط فى طاعة القانون الإلهى، ذلك القانون الذى يحكم العالم الطبيعى وكذلك الإنسان.

وهذه الصورة التى قدمها فلاسفة الطبيعة قبل سقراط لمضمون السعادة تقوم على حقيقة هامة وهى أن تفسيراتهم الطبيعية المادية لعالم الإنسان جعلتهم ينظرون إليه على أنه مجرد ظاهرة طبيعية تتحقق سعادته متى كانت أفعاله متوافقة إلى حد ما مع هذا القانون العام. ولعل هذه السعادة لم تكن تعنى السعادة الأخروية، نظرا لأن فلاسفة الطبيعة قبل سقراط لم يكن لديهم أدنى اعتقاد فى خلود النفس بعد الموت اللهم إلا إذا استثنينا فيثاغورس وأمبادوقليس، بل كان مقصودا بالسعادة التوافق فى هذا العالم مع من يحيط بالإنسان.

١١- أخفقت الفلسفة الطبيعية قبل سقراط فى تقديم الغاية المنشودة من الحياة الإنسانية ورسم السبل المؤدية إليها، فالقول طاعة القانون الطبيعى يجعل من الإنسان مجرد كائن مسلوب الإرادة لا دخل له فى تحديد قدره أو مصيره ويبدو هنا أن الإغراق فى المادية كانت نتائجه تعود بالدرجة الأولى على حساب الإنسان من إهمال للجوانب الروحية وما يتميز به الإنسان ككائن فريد فى هذا العالم.

١٢- حاول أعلام النزعة السوفسطائية معالجة قصور نظرة الفلسفة الطبيعية قبل سقراط للإنسان فاهتموا بعديد من القضايا الإنسانية الهامة وأكدوا على حرية الإنسان وذاتيته الخاصة، وخاضوا داخل معترك الأحداث اليومية للمواطن اليونانى محاولين رسم السبل المؤدية لنجاحه مع ما يدور حوله من أحداث. وعلى الرغم من تفاعل العقلية اليونانية مع هذه الفلسفة لفترة ما إلا أنها احتوت على العديد من السلبيات نظرا لأنها تناولت الإنسان من منظور حسى فحسب.

١٣- قد كان الفكر السوفسطائى محددا دون شك فى تغير مجرى البحث من الطبيعة إلى الإنسان، لكننا إذا ما تأملنا بعمق ما خلفه لنا السوفسطائيون فى ضوء ظروف وأحداث عصرهم لوجدنا أن الفكر السوفسطائى لم يكن مجددا بالمعنى المفهوم من الكلمة لأنه حاول بكل ما يملك من وسائل أن يعلم الناس كيف يتأقلمون فى ظل ما يدور حولهم من واقع سيئ دون تقديم أى محاولة لإصلاح ما هو قائم.

١٤- لعبت الفلسفة السقراطية دورا هاما فى العمل على إصلاح وتهذيب ما فسد من القيم والمبادئ بفضل النسبية السوفسطائية، إذ تبدو فلسفة سقراط فى معظم

جوانبها فلسفة إنسانية تنويرية تدعو إلى الحوار الفكرى كوسيلة هامة للوصول إلى الحقيقة. والفلسفة السقراطية فى هذا الشأن تبدو فلسفة عصرية إلى حد ما، لأننا اليوم فى أشد الحاجة إلى التمسك بالعقل واتخاذ موقف عقلي إزاء ما يحيط بنا من قضايا، كما أننا فى حاجة ماسة للغة الحوار الفكرى التى أكد عليها سقراط كوسيلة لا غنى عنها فى معرفة الرأى الآخر، ولمعرفة الثقافات الأخرى المحيطة بنا والأكثر تقدما عنا.

١٥- جاءت رؤية الفلسفة السقراطية للإنسان حافلة بالإجابة على عديد من الأسئلة الهامة التى تخص الحياة الإنسانية وهدف الإنسان فيها ودوره الحقيقى، فحياة الإنسان كما صورها سقراط هى حياة هادفة إلى كل ما هو نافع ومفيد للفرد والجماعة، إنها حياة تخلو من الأنانية والنفعية الفردية على حساب الآخرين. ومن هنا رسم سقراط الطريق الصحيح لتقدم الفرد والمجتمع عن طريق التمسك بالقيم والمبادئ النبيلة. ولعل هذه المهمة الفعلية والدور الحقيقى الذى خطه سقراط للفلسفة منذ قديم الزمان لخير شاهد وخير رافع عن الفلسفة وما ينسبه إليها غير المهتمين بها بقولهم إن الفلسفة لا تقدم لنا شيئا ذا فائدة حقيقية فى الحياة التى نحياها.

١٦- استطاع أفلاطون فى دراسته لغاية الجود الإنسانى أن يقدم صورة حية لما يعترى حياة الإنسان من صراع بين قوى النفس الإنسانية والمتمثلة فى الصراع بين النفس الشهوانية، والنفس الغضبية، والنفس العاقلة. كما أن دعوته إلى سيطرة العقل على الشهوة والغضب تعد بمثابة دعوة للإعلاء من شأن الإنسان والتساوى بالحياة الإنسانية.

١٧- ربط أفلاطون بين حياة الإنسان وما يرتكبه من أفعال وبين مصيره فى العالم الآخر حيث تتوقف سعادة الإنسان هناك على مدى تمسكه بالفضيلة وسعيه للوصول إلى الخير الأسمى، ومن هنا ظهر التلازم فى الفلسفة الأفلاطونية بين ملامح قضية غاية الوجود الإنسانى وقضية المصير الإنسانى.

١٨- تنطوى الفلسفة الأفلاطونية فى تناولها لقضايا الإنسان على مبدأ هام وهو أن تقدم المجتمع وصلاحه يعتمد بالدرجة الأولى على صلاح الفرد، واعتدال وتهذيب النفس الإنسانية بالتربية، فتحقيق العدالة الفردية بين الفرد ونفسه عن طريق التوازن بين قوى النفس تنعكس آثارها على المجتمع.

١٩- قدم أرسطو صورة أكثر واقعية للحياة الإنسانية، وما يعترى حياة الإنسان من مشكلات اجتماعية وسياسية، فحياة الإنسان وسعادته تتوقف على كثير من الجوانب الواقعية التى تحرك الإنسان ذاته.

٢٠- اهتمت الفلسفة الهلينية منذ نشأتها بالإنسان سواء بصورة أو بأخرى، فالإنسان لم يكن بعيدا تماما ولم يغب عن الساحة الفلسفية فى أى مرحلة من مراحل تطور الفكر الفلسفى الهللينى، لكن كل ما هناك تفاوت هذا الاهتمام من مرحلة إلى أخرى.

٢١- الدارس لتطور الأحداث، ووقائع الحياة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية فى العصر الهللينى يستطيع أن يرى الدور العظيم الذى لعبته الفلسفة فى حياة الإنسان وما يتعلق به من قضايا.

٢٢- احتلت مشكلات الإنسان الاجتماعية والأخلاقية السياسية تفكير معظم فلاسفة العصر الهللينى، فالنزعة السوفسطائية صدى لمشكلات الإنسان وأحداث عصرهم، وفلسفة سقراط رد فعل قوى لما يدور بين الناس من التعاليم السوفسطائية وفلسفة أفلاطون، صدى لمأساة سقراط مع النظام القائم آنذاك.

ويهمنا فى نهاية المطاف أن نكون أسهمنا فى إلقاء المزيد من الضوء على الإنسان وقضاياه منذ الماضى السحيق حتى نهاية العصر اليونانى الهللينى، ذلك الكائن الذى لا يزال يحتاج إلى دراسات متخصصة لعلها تفيد فى تقدمنا الحضارى.

المصادر والمراجع

أولا: المصـادر

أ- المصادر المترجمة إلى العربية:

أرسطوطاليس

١- الكون والفساد، ترجمه إلى الفرنسية بارتملي سانتهلير، تعريب. د. أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب العربية، القاهرة. سنة ١٩٣٢م.

٢- في النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية. الأب جورج شحاته قنواتي، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى. القاهرة سنة ١٩٤٩م.

٣- طباع الحيوان، ترجمة. يوحنا بن البطريق، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت سنة ١٩٧٧م.

٤- الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه إلى الفرنسية: بارتملي سانتهلير، تعريب د. أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب، القاهرة سنة ١٩٢٥م.

أفلاطـون

٥- الدفاع، أوطيفرون. ترجمه د. عزت قرني في "محاكمة سقراط"، دار النهضة العربية، القاهرة سنة ١٩٧٣م.

٦- بروتاجوراس، ترجمها إلى الإنجليزية: بينامين جوبت، تعريب. محمد كمال الدين يوسف، مراجعة د. محمد صقر خفاجه، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة سنة ١٩٦٧م.

٧- ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمه د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٧٣م.

٨- فايدروس، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة سنة ١٩٧١م.

٩- فيدون، ترجمة د. عزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة سنة ١٩٧٦م.

-Aristotle:

10- De Partibus Animalium, Trans. by:- William Ogle, Under the Editorship of: J. A. Smith, W.D. Ross, in "the Works of Aristotle, vol 15. The Clarendon Press, Oxford, 1949.

11- Metaphysics, Trans. into English under the Editorship of. J.A.Smith, W.D. Ross, The Clarendon Press, Oxford, 1908.

12- Nicomachean Ethics, Trans. By: D. Ross, in "Great Books of the Western World", Vol. 3 Wiliam Benton pubisher, Encylopaedia Britanica, C.u.S, 1952.
13- On Memory and Reminis cence, Trans. by: Beare, in Great Books of the western world, Vol 1, Wiliam Benton Pubisher, Encyclopaedia Brithinica in, C.U.S, 1952.
14- De Anima., Trans. by: J. A. Smith, in The Basic Works of Aristotle with an introduction by: Richard Mukeon, Random House of New york, 1941.
-Homer:
15- Iliad., done into English. By: Andrew Lange, Walter Laf, Macmillan & Co. LTD, New york, 1965.
-Laertius. D:
16- Lives of Eminent Philosophers , trans. by : R.D. Hicks, vol 1. The Leob Classical Library. William Hinemann, LTD.london, 1980.
Plato:
17- Gorgias, in the Dialogus of Plato, vol 1, transl. by: B. Jowett, 5 vols, Oxford at the clarendon Press, 1953.
18- Laws, trans. into English. By: R.G. Bury.in two vols, the Loeb Classical Liberary, William Heinemann ltd, London, 1952.
19- Meno, Trans. by: G.M.A. Grube Hockett, Publishing company,inc, 1978.
20- Philebus, .Trans. with Introduction Comentary by: R.Hack Forth in, "Plato's Examination of Pleasure", Cambridge university press, 11949.
21- Politicus, trans. with Introductory Essays and foothontes by : J.B. Skemp in "Plato's Statesman", Routledge & Kegan Paul, London 1952.
22- Republic, trans. into English By: Paul Shorey, in two volumes, Loeb Classical Library, William Heinemann LTD, London.
23- The Sophist, trans. Into English by: Harold North, the Leob Classical Liberary University Press, 1952.
24- Timaeus, Trans. with a running Commentary by: Cornford, Francis Macdonal in "Plato's cosmology", Kegan Paul, Trench & Co. LTD, London, 1983.
-Xenophon:
25- Memorabilia of Socrates, trans. By: R. G. Watsol & J. M. Dent son LTD London, 1951.

ثانيا: المراجع

أ - المراجع العربية:

إبراهيم، د. زكريا

٢٦- مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٩٦٧.

٢٧- المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، الطبعة الأولى، القاهرة سنة ١٩٦.

محمد، د. أبو ريان

٢٨- تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، جزءان: الجزء الأول "من طاليس إلى أفلاطون"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية سنة ١٩٨٠م.
الجزء الثانى أرسطو والمدارس المتأخرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٥٩م.

إسماعيل، د. أنور

٢٩- قصة التطور، دار القلم، القاهرة سنة ١٩٥٩م.

الألوسى، د. حسام

٣٠- بواكير الفلسفة قبل طاليس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، سنة ١٩٨١م.

الأهوانى، د. أحمد فؤاد

٣١- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى، الطبعة الأولى، القاهرة سنة ١٩٥٤م.

٣٢- أفلاطون، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٤٦م.

٣٣- فى عالم الفلسفة، مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى، القاهرة سنة ١٩٤٨م.

الطويل د. توفيق

٣٤- الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٦٧م.

العراقى د. محمد عاطف

٣٥- العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى بيروت، لبنان سنة ١٩٩٥م.

الغندى د. محمد ثابت

٣٦- مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، للطباعة والنشر، بيروت، سنة ١٩٨٠م.

النشار د. علي سامي وآخرون

٣٧- نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف، القاهرة سنة ١٩٦٤م.

٣٨- ديمقاطي فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة العامة للتأليف والنشر الطبعة الأولى إسكندرية سنة ١٩٧٢م.

المفتي د. محمد أمين

٣٩- فكرة عن فلسفة سقراط، دار الفكر العربي القاهرة. ب. ت.

آل ياسين، د. جعفر

٤٠- فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، بيروت لبنان سنة ١٩٨٣م.

أمين، د. عثمان

٤١- شخصيات ومذاهب فلسفية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة سنة ١٩٤٥م.

باركر، أرنست

٤٢- النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الأول ترجمة لويس إسكندر، راجعه د. محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، ال[illegible]رة سنة ١٩٦٦م.

باندر، جفرى

٤٣- المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د. عبد الغفار مكاوى، سلسلة علم المعرفة عدد ١٣٧ الكويت سنة ١٩٩٣م.

بدوى، د. عبد الرحمن

٤٤- أفلاطون، وكالة المطبوعات، الكويت سنة ١٩٧٩م.

٤٥- أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠م.

بران، جان

٤٦- أرسطو والليكيوم، تعريب. جورج أبوكسم، قدم له د. عادل العوا، الأبجدية للنشر، الطبعة الأولى، دمشق سنة ١٩٩٤م.

برهييه، أميل

٤٧- تاريخ الفلسفة الغربية. الجزء الأول، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت سنة ١٩٨٢م.

بورا، س. م

٤٨- التجربة اليونانية، ترجمة د. أحمد سلام، سلسلة الألف كتاب الثانى (٦٧)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٨.

بورتر، بيرتون

٤٩- الحياة الكريمة جزءان، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٢م.

تايلور، مرجريت

٥٠- الفلسفة اليونانية مقدمة، تعريب د. عبد الحميد عبد الرحيم، راجعه د. ماهر كامل، مكتبة النهضة المصرية، العامة للكتاب القاهرة سنة ١٩٥٨م.

توبنى، أرنولد

٥١- الفكر التاريخى عند الإغريق، د. لمعى المطيعى، راجعه د. محمد صقر خفاجه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٩٠م.

تيلى الفرد أدوارد

٥٢- سقراط ترجمة محمد بكير خليل، مراجعة د. محمد زكريا نجيب محمود مكتبة نهضة مصر القاهرة سنة ١٩٦٢م.

جثرى، و. ك. س.

٥٣- فلاسفة الإغريق من طالى إلى أرسطو، ترجمة وتقديم رأفت حليم سيف - مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، مطابع الطليعة، الكويت سنة ١٩٨٨م.

جيجن، أولف

٥٤- المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة د. عزت قرنى دار النهضة العربية، القاهرة سنة ١٩٧٦م.

حاتم، د. عماد

٥٥- أساطير اليونان، الدار العربية للكتاب ليبيا سنة ١٩٨٨م.

حرب، د. حسين

٥٦- أفلاطون

خفاجة، د. محمد صقر

٥٧- النقد الأدبى عند اليونان مكتبة النهضة المصرية القاهرة سنة ١٩٥٦م.

داوين، تشارلز

٥٨- أصل الأنواع جزءان ترجمة د. إسماعيل مظهر، مراجعة د. عبد الحليم منتصر، وزارة الثقافة القاهرة سنة ١٩٦١م.

دبون، س. ف.

٥٩- خطباء اليونان ترجمة أمين سلامة، مراجعة د. محمد صقر خفاجة مؤسسة التضامن العربى القاهرة سنة ١٩٦٣م.

دييس، أوجيت

٦٠- أفلاطون ترجمة محمد إسماعيل محمد تقديم ومراجعة د. عثمان أمين الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة سنة ١٩٦٦م.

ديورانت، ول

٦١- قصة الحضارة الجزء الثانى من المجلد الأول، ترجمة د. محمد بدران الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية القاهرة ب. ت.

رسل، برتراند

٦٢- تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الأول (الفلسفة القديمة) ترجمة د. زكى نجيب محمود، مراجعه د. أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة سنة ١٩٦٧م.

٦٣- حكمة الغرب الجزء الأول ترجمة د. فؤاد زكريا سلسلة عالم المعرفة عدد ٦٣ الكويت سنة ١٩٨٣م.

زكريا، فؤاد

٦٤- دراسة وترجمة لجمهورية أفلاطون الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنة ١٩٨٥م.

سارتون، جورج

٦٥- تاريخ العلم الجزء الثانى، الثالث، ترجمة لفيف من العلماء تحت إشراف د. إبراهيم مدكور، دار المعارف القاهرة ب. ت.

ستيس، وولتر

٦٦- تاريخ الفلسفة اليونانية ترجمة د. مجاهد عبد المنعم دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة سنة ١٩٨٤م.

عبد الله، محمد فتحى

٦٧- المعرفة عند فلاسفة اليونان، الدار الأندلسية، الإسكندرية سنة ١٩٩٤م.

٦٨- مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور الدار الأندلسية الإسكندرية سنة ١٩٩٤م.

نحر بميال، بيار

٦٩- الميثولوجيا اليونانية ترجمة هنرى زغيب، منشورات عويدات بيروت سنة ١٩٨٢.

غلاب د. محمد

٧٠- الحضرية والخلود لأفلاطون فى إنتاجه الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة سنة ١٩٤٤م.

فارنتن، بنيامين

٧١- العلم الإغريقى الجزء الأول ترجمة د. أحمد شكرى سالم مراجعة حسين كامل أبوالليف مكتبة النهضة المصرية القاهرة سنة ١٩٥٨م.

فخرى د. ماجد

٧٢- أرسطو المعلم الأول، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت سنة ١٩٧٧م.

٧٣- تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون وبروتاجوراس دار العلم للملايين، الطبعة الأولى بيروت سنة ١٩٩١م.

فرانكفورت،

٧٤- ما قبل الفلسفة، ترجمة د. جبر إبراهيم جبر، مراجعة د. محمود الأمين، منشورات دار مكتبة الحياة بغداد د. ت.

فرنر، شارل

٧٥- الفلسفة اليونانية ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات دار الأنوار الطبعة الأولى بيروت سنة ١٩٦٨م.

كاريل، الكسيس

٧٦- الإنسان ذلك المجهول تعريب شفيق أسعد مكتبة المعارف بيروت سنة ١٩٨٦م.

كانون، جراهام

٧٧- نظرات فى تطورات الكائنات الحية، ترجمة د. عبد الحافظ حلمى، مكتبة الأنجلو، القاهرة ب. ت.

كرسون، أندريه

٧٨- المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ترجمة د. عبد الحليم محمود، د. أبو بكر ذكرى، دار إحياء الكتب العربية القاهرة سنة ١٩٤٦م.

كرم، يوسف

٧٩- تاريخ الفلسفة اليونانية دار القلم الطبعة الثالثة بيروت د. ت.

كريمن، صمويل نوح وآخرون

٨٠- أساطير العالم القديم ترجمة د. أحمد عبد الحميد يوسف راجعه د. عبد الغنى أبو بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنة ١٩٧٤م.

كواريه، الكسندر

٨١- مدخل لقراء أفلاطون، ترجمة د. عبد المجيد أبو النجا، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والتر. .مة القاهرة ذ. ت.

كوهر، جون

٨٢- الفكر الشرقى القديم، ترجمة د. كامل يوسف حسن، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة عدد ١٩٩، الكويت سنة ١٩٩٥م.

كسديس، ثيوكاريس

٨٣- هيراقليطس، ترجمة حاتم سليمان، دار الفارابى، بيروت، لبنان سنة ١٩٨٧م.

٨٤- سقراط ترجمة د. طلال الهيل، دار الفارابى، بيروت لبنان سنة ١٩٨٧م.

لوبس، جون

٨٥- الإنسان ذلك الكائن الفريد، ترجمة د. صالح جواد الكاظم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٥٦م.

ماكوفلسكى، الكسندر

٨٦- تاريخ علم المنطق ترجمة د. نديم علاء الدين، إبراهيم فتحى دار الفارابى، بيروت سنة ١٩٨٧م.

متى، كريم

٨٧- الفلسفة اليونانية، بغداد سنة ١٩٧١م.

محمود، على حنفى

٨٨- قراءات فى فلسفة الحضارة، الدار الأندلسية الإسكندرية سنة ١٩٩٤م.

مرحبا، د. محمود عبد الرحمن

٨٩- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية منشورات عويدات، الطبعة الثالثة بيروت سنة ١٩٨٣م.

مطر، د. أميرة حلمى

٩٠- الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية القاهرة سنة ١٩٦٨م.

مكاوى، د. عبد الغفار

٩١- مدرسة الحكمة دار الكتاب العربى للطباعة والنشر القاهرة سنة ١٩٦٧م.

مهدى، ثامر

٩٢- من الأسطورة إلى الفلسفة والعلم دار الشئون الثقافية العامة، بغداد سنة ١٩٩٠م.

هويدى، د. يحيى

٩٣- قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة سنة ١٩٩٣م.

هيرودوت

٩٤- الكتاب الثانى (مصر)، ترجمة د. محمد صقر خفاجة تقديم د. أحمد بدوى، دار القلم، القاهرة سنة ١٩٦٦م.

وونر، ريكس

٩٥- فلاسفة الإغريق، ترجمة د. عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٥م.

ب- المراجع الأجنبية

-Adler (M. J): ( ) Aristotle for Every body, Macmillan Publishing. Co. inc, New York, 1979.

-Allan (D.J): ( ) The Philosophy of Aristotle, 2nd Ed, Oxford, University , London, 1970.
-Appletom (R.B): ( ) The Elements of Greek Thought, Methuen, Co. Ltd, 1st ed, London, 1922.
-Armstrong (A.H): ( ) An introduction to Ancient Philosophy Methuen Coltd, London 1981.
-Bailey (c.): ( ) The Greek Atomists and Epicurus, at the Clarendon Press, Oxford, 1928.
-Barnes (J. A): ( ) The Pre – Socratic Philosophers, Rautledge, Kegan Paul, London. 1982.
-Benn (A.W.): () History of Ancient Philosophy, London, Watts and Co, 1972.
-Burnt (J.): ( ) Early Greek Philosophy, London, 1946.
-( ) Greek Philosophy, Macmillans Co. LTD, London, 1961.
-Church (F. J.): ( ) Trial and Beath of Socrates, Macmillan and Co. Limited stmartins street, London, 1913.
-Ciommins. (S.): ( ) The Social Philosophers, Rublished. by: Arrangnent with Ransom House, inc, Printed in the U.S. A, 1954.
-Copleston. (F.): ( ) A History of Philosophy, Vol 1. Greece, Rome Image Book, New York, 1962.
-Cornford (F. M.) ( ) From Religion to Philosophy, Princenton, University Press, 1991.
-( ) Plato's Cosmology, Kegan Paul, Trench Trubners and Co, LTD, London. 1931.
-( ) Plato and Parmenides, Kegan Paul, London,. 1939.
-Dihle (A): ( ) The Theory of Will "in Classical Antiquity" University of California Press, berke ley, 1982.
-Field (G. C): ( ) The Philosophy of Plato, Oxford University Press, London, New york 1946.
-Freeman (K): ( ) Ancilla to the Pre socratic Philosophers, Basil Black well, Oxfor, 1948.
-( ) The Presocratic Philosophers, 2nd ed., – Basil Blackwell, Oxford, 1959.
-Fuller (B.A.G): ( ) History of Greek Philosophy, Revised by: Sterling Mcomurin, Oxford, Publeshing Co, New Delhi, 1955.
-Grote (G): ( ) History of Greece, vol. III, The Bradly Company Publishing, New York 1850.
-Gulley (V): ( ) The Philosophy of Socrates, Macmillan, London, 1968.

-Guthrie (W.C.K): ( ) A History of Greek Philosophy, vol 2, 3. Cambridge, at university Press, 1969.
-( ) Orpheus and Greek Religion, Oxford, 1935.
-Guthrie (W.C.K): ( ) Socrates, at the University Press, Cambridge, 1971.
-( ) The Sophists, Cambridge University Press, New York 1988.
-Havelock (E): ( ) Temper in Greek Politics Yale, University Press, Great Britain 1957.
-Hegel: ( ) Lectures on the History of Philosophy Trans. By: E. S. Haldane and F.H. Simon, 3 vols, Routledge and Kegan Paul, London, 1955. Vol 1.
-Hussey (E): ( ) The Presocratics, ( ) Classical Life and Letters ( ) Gerald duck worth London, 1972.
-Jaspers (K): ( ) Anaximander, Heraclitus, Parmenides and Plotinus Trans. by: R. Robinson. 2nd. ed, Oxford, University Press London. 1962.
-Jeager (W): ( ) the Theology of the Early Greek Philosophers at Clarendon Press, Oxford, London, 1946.
-Jordon (J. N): ( ) Western Philosophy from Antiquity to the Middle Ages, Macmillan Publishing company, New York, 1987.
-Kahn (H): ( ) Anaximander and Origins of Greek Cosmology, Columbia University Press, 1960.
-Kaufmann (W): ( ) Philosophic Classics ((Basic texts Slelected)) vol 1. Prentice Holl, U.S.A. 1961.
-Kerferd (E.B): ( ) The Sophistic Movement, Cambridge University Press, London, 1984.
-Kirk (G.S): ( ) The Presocratic Philosophers, cambridge, 1957.
-Iloyd (G.E.R): ( ) Aristotle; the Growth and Strueture of His Thought, Cambridge, University Press, 1977.
-Mcclure (M.T): ( ) The Greek concept of Nauture the Philosophical Review, volx XIII, New York, 1934.
-Nahm (M.C): ( ) Selections from early Greek Philosophy, 3 rd Ed, Appleton Century Crofrsinc, New York. 1947.
-Nelson (L): ( ) Socratic method and Critical Philosophy, Trans by: Thomask Byown, introduction by: Juliuskraft, Dover publication inc, 1960.
-Pritchard. (B.t): ( ) Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, Princention, New Jersey, 1969.
-Randall (J.H): ( ) Aristotle., Columbia University Press, New York, london, 1971.

-Recour (P): ( ) Reading in Existential Phenomenology, Ed. Lawrence and D. Dconnor, 1967.
-Robin (L) : ( ) The Greek Thought and Origins of The Scientific Trans. by: M.R. Dobie, Kegan Paul, London, 1928.
-Rohde (E): ( ) Psyche – See lenkult and Unsterblichkerts: Glaube der Griechen Tubingen, 1921.
-Ross (S.W): ( ) Aristotle, London, Met hume & Co. LTD, Reprinted, 1971.
-Rowoe (C.H): ( ) An Introduction to Greek, Ethics, Huthin sons, of london, 1976.
-Sambursky (s): ( ) The Physical World of the Greek. Trans – from the Hebrew by: Merton Dagui, Routedge, Kegan Paul, London, 1963.
-Scheler (M): ( ) Man's Place in Nature, New York, Manday Press.
-Sidgwick (H): ( ) Outlines History of Ethics, Macmillan and Co., Limited, 5 Ed, New York, 1902.
-Snith (T.V): ( ) Philosophers Speak for Themselves, Chicago University Press, 1955.
-Thilly (F): ( ) A History of philosophy, Revised by: Ledger wood, George Allen and Unwinlid, 1951.
-Tomlin (E. W. F): ( ) Great Philosophers The Westrn World, Skeffungton and Sont Ltd, london, 1949.
-Untresteiner (M): ( ) The Sophists, Trans., by: K. Freeman, Basil Blackwell, Oxford, 1954.
-Vlastos (G): ( ) Ethics and Physics in Democritus, an Essey in: Studies in Presocaratic Philosophy, Vol. 1. University Press, 1972.
-Vlastos (g): ( ) Theology and Philosophy in Early Thought, on essay in, studies in the Presocratic Philosophy, ed. by: R.E.Allen and D.G.Furley. Voli, Raul, New York, 1970.
-William (J): ( ) Virtue and Knowledge and an Introduction to Ancient Greek Ethics, Routledge new fetten lane, London, 1991.
-Zeller (E): ( ) Ahistory of Greek Philosophy, Trans. by: S.F. Allyer, 2 vols, longmans Green and co, london, 1881.
-Zeller (E): ( ) Outlines of The History of Greek Philosophy. Transl. by L.R Palmer. Revised by: Withelm Netle, B[th] ed. Dover Publication, New York, 1980.

ثالثا: الرسائل العلمية:

- مراد د. محمود ( ) مفهوم الحرية فى الفلسفة اليونانية، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية الآداب بسوهاج، جامعة جنوب الوادى سنة ١٩٩٧م.

رابعا: دوائر المعارف والمعاجم:

١- الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف د. مهنى زيادة، معهد الإنماء العربى، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٦م.

٢- الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين، تحت إشراف م. رونتال، ب. بودين. ترجمة سمير كرم، مراجعة د/ صادق جلال العظيم، جورج طرابيشى، دار الطليقة للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة، بيروت ١٩٨٥م.

3- The Encyclopaedia of Philopsophy, Vol and, the Macmillan and the free Press, New York, Colier, Macmillan limited, london, 1967.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
الإهداء	٧
المقدمة	٩
الباب الأول : الإنسان فى المرحلة الكونية	١٧
تمهيد	١٩
الفصل الأول : الإنسان فى الأساطير اليونانية	٢٣
تمهيد	٢٥
أولاً : أساطير النشأة والتكوين	٢٦
ثانيًا : الطبيعة الإنسانية ومفهوم النفس	٣٤
ثالثًا : تصور الألوهية وعلاقتها بالإنسان	٤٠
تعقيب	٤٤
الفصل الثانى : الإنسان عند الفلاسفة الطبيعيين	٤٥
تمهيد	٤٧
أولاً : نشأة الإنسان وتطوره	٤٩
ثانيًا : النفس وعلاقتها بالمعرفة	٥٨
تعقيب	٧٤
الباب الثانى : الإنسان فى الفلسفة العملية	٧٧
تمهيد	٧٩
الفصل الأول : الجوانب الإنسانية للحركة السوفسطائية	٨٥
أولا : الجانب المعرفى	٨٧
ثانيا : الجانب السياسى	٩٤
ثالثًا : الجانب الأخلاقى والتربوى	١٠٦
تعقيب	١١٦

الموضـــوع	الصفحة
الفصل الثانى : الإنسان فى الفلسفة السقراطية	١١٩
أولاً : علاقة النفس بالجسد	١٢٣
ثانيًا : سيكولوجية المنهج السقراطى	١٢٦
ثالثًا : وحدة المعرفة والفضيلة	١٣٠
رابعًا : وحدة الخير والسعادة	١٣٤
خامسًا : المصير الإنسانى	١٣٨
تعقيـب	١٤٢
الباب الثالث : الإنسان بين مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو	١٤٥
تمهيـد	١٤٧
الفصل الأول : النزعة الإنسانية فى فلسفة أفلاطون	١٤٩
أولاً : نشأة العالم والإنسان	١٥٢
ثانيًا : غاية الوجود الإنسانى	١٦١
ثالثًا : المصير الإنسانى	١٨٢
تعقيـب	١٩٢
الفصل الثانى : الإنسان فى فلسفة أرسطو	١٩٥
أولاً : طبيعة الإنسان	١٩٨
ثانيا : غاية الوجود الإنسانى	٢١٦
تعقيـب	٢٢٣
الخاتمة	٢٢٥
المصادر والمراجـع	٢٣٣
أولا : المصادر	٢٣٥
ثانيا : المراجع	٢٣٧
المراجع العربية	٢٣٧
المراجع الأجنبية	٢٤٣

تم بحمـد الله

مـع تحـيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية